A Study of Understanding of Christian Maturity

from a Feminist Theological Perspective

Claremont School of Theology

Doctor of Ministry

By

Daniel Jung

May 2014

페미니스트 신학적 관점에서 본 크리스천의 성숙에 관한 연구

(A Study of Understanding of Christian Maturity

from a Feminist Theological Perspective)

Chairperson Namsoon Kang, Ph.D.

Committee Member Kathleen Greider, Ph.D.

이 논문을 목회학 박사학위 논문으로 제출함.

Claremont School of Theology

Doctor of Ministry

정다니엘

2014년 5월

ABSTRACT

This thesis presents a critical analysis of the concept of Christian maturity, which Korean Churches are pursuing, from a feminist theological perspective and suggesting its alternatives. This study introduces an example which can be applied in the real pastoral environment. Traditionally, Korean churches are founded on the dualistic view of "spiritual growth" and "character building" with its devotion to the growth of church as the measurement for "maturity". This study criticizes this perspective and suggests an alternative that envisions a holistic concept, enlarging the circle of inclusion and constituting Shalom community. In order to create such awareness, an attempt to interpret the "Bible message" from a feminist theological perspective. For this study to be applied in the real pastoral environment, project small groups were constituted. This study has been based on this small group formation. Observation and in-depth analysis was made based on how this process influenced their maturity awareness.

KEYWORDS: Christian Maturity, Feminism, Small Group, Shalom

This professional project completed by

DANIEL JUNG

has been presented to and accepted by the faculty of Claremont School of Theology in partial fulfillment of the requirements of the

DOCTOR OF MINISTRY

Faculty Committee
Namsoon Kang, Chairperson
Kathleen J. Greider

Dean of the Faculty
Sheryl A. Kujawa-Holbrook

May 2014

SUMMARY

The present paper aims to provide a critical analysis from a feminist theological viewpoint of the concept of Christian maturity as it is pursued by the Korean churches. The paper will also present an alternative definition of Christian maturity. To achieve this objective, we conducted small group meetings to determine whether such a change in an understanding of maturity could provide an example for applying the study results to the pastoral field.

Today, Korean churches have not fulfilled their mission to provide social alternatives. Rather, For that reason, they have become a target for condemnation because of a lack of individual interior maturity, despite the churches having experienced greater external growth. This has been one of the main reasons that a large number of Christian followers in Korea have lost their interest in the Church. Under these circumstances, the Korean churches should pay more attention to Christian maturity that pursues qualitative growth over quantitative growth. Having this issue in mind, this study discussed Christian maturity from a feminist theological viewpoint among various interpretive frameworks. The reason for this choice is that the feminist theological viewpoint is a sensitive tool that will allow us to judge if a person's faith has reached a level of mature awareness. In particular, Korean churches have been so severely affected by the Confucian influence that patriarchal inequality continues to be widespread. In particular this study has chosen to examine that inequality in regard to the issue of gender. Thus, this paper proposes a reconstruction of the maturity concept from a more balanced viewpoint, as it attempts

critical reflection on the gender justice issue that has been hiding in the awareness blind spot of Korean Christians.

In this context, the present study first criticizes the maturity concept as it has been traditionally accepted by Korean churches. It is a tradition that attaches importance to a spirituality that is based on a dualistic view of the world. Second, this paper criticizes the tradition that regards character enhancement as the only criteria for maturity. Third, this study criticizes the church for defining its maturity as possessing a successful program for church growth. Traditionally, church growth has been regarded as the noblest goal for Christians so much so that a successful transition to that model represents the attainment of maturity

Based on these critical reflections, three alternatives to the concept of maturity will be suggested. First, this study suggests an understanding of maturity that is based on a holistic concept. This paper discusses the holistic self as the self that can be found beyond the dualistic view, thereby emphasizing the importance of the inter-relational community. Through the pursue of holistic self, the understanding of mutual relationship between people deepens and things formerly perceived with inferiority restore their values and orders. People start being interested in other relationships like "humans and nature" and "humans and neighbors", surpassing their previously primary interests. Things perceived peripheral, and uninterested such as the underpriviledged people become important. Perceptional changes and breakthrough are prerequisite for maturity growth. Second, this study suggests enlarging the circle of inclusion. Rather than excluding and discriminating against others who exist within its own epistemological

framework, one must abandon such positions and continuously attempt self-deconstruction. Here, deconstruction does not mean destruction, but it is a process of self-reconstruction that recognizes the endless possibilities within oneself. Third, this study claims that the construction of a *basileia*, or shalom community, that Jesus proclaimed throughout his ministry, is the attitude all mature Christians should embrace. Here, shalom is a communal language that not only seeks the wellbeing of myself but also the wellbeing of others.

To make such a change possible, this paper argues for a feminist theological interpretation of the Bible, which is a basis for all Christians, should be accepted. As an example, this paper applied a feminist theological interpretation of four stories among Jesus's messages. These include the story of the two sisters, Martha and Mary (Luke 10:38-42), the story of the woman caught in adultery (John 7:53-8:11), the story of the Samaritan woman at the Sychar well (John 4:3-42), and the story of the Syrophoenician woman whose daughter had an unclean spirit (Matthew 15:21-28). Then, as a means of applying this study to real pastoral situations, a small group was invited to assess this feminist interpretation of the Gospel stories. shared based on the above four stories. The small group was called Restoring the Eye of Jesus in which the meaning of eye is a metaphor for reconsidering the meaning behind the messages in the Bible. Members of the small group consisted of ten persons, five males and five females. The same question was asked before and after the meeting to determine the effects of the small group on the enhancement of maturity awareness among the members. The question was, In summary, before the meeting, the members of the small group had an understanding of maturity based on a dualistic worldview. They tended to attach importance to having a spiritual

relationship with God. Furthermore, they emphasized a life sharing love with the world, but their concept was highly abstract and limited. We had all members of the meeting write a journal entry after each meeting during the four weeks. The purpose of writing the journal was to encourage members to actively listen to the messages shared during the meeting as well as reflect on and apply the lessons learned to their lives. After completing the four weeks, a survey was conducted to determine any change in their definition of Christian maturity among the members. The survey results showed signs of changes in awareness in different areas than expected. The analysis and evaluation are reported in Chapter VI in this paper. The most radical expansion of awareness was experienced from a group of women in their 50s, who made up the most elderly group. Normally, a group of women over 50 is classified as passive in Korean churches, which was found in this study to be a narrow-minded prejudice. While observing such changes, we have concluded that such meetings have the potential to become an example of the movement to pursue maturity in Korean churches.

Overall, the proper attitude for those who pursue Christian maturity is to embrace the right interpretation and thirst for change, thereby achieving the environment that God has intended for this earth. That is a world we call shalom.

페미니스트 신학적 관점에서 본 크리스천의 성숙에 관한 연구

국문 요약

본 논문은 한국교회가 추구하고 있는 기독교인의 성숙 개념에 대하여 페미니스트 신학적인 관점에서 비판적으로 분석하고, 그 대안을 제시한다. 또한 그 연구를 실제 목회현장에 적용해볼 수 있는 하나의 예(an example)로 소그룹 성경공부 모임을 소개하고 있다.

오늘날 한국교회는 성장한 만큼 성숙하지 못한 결과로 사회의 대안이 되지 못할 뿐 아니라, 오히려 지탄의 대상으로 전락했다. 이는 다수의 기독교 신자들이 교회를 이탈하게 되는 주요한 원인 중 하나가 되었다. 이러한 상황에서 이제 한국교회는 양적 성장을 넘어 질적 성장을 추구하는 "크리스천의 성숙"에 관심을 가져야 한다고 본다.

이러한 문제의식을 가지고 다양한 해석학적 틀 중에서 페미니스트 신학적인 관점으로 크리스천의 성숙의 문제에 관해 논해보고자 한다. 그 이유는 페미니스트 신학적인 관점이 한 사람의 신앙이 얼마나 성숙한 의식에 이르렀는가를 살펴볼 수 있는 가장 민감한 도구 중 하나라고 보기 때문이다. 특별히 한국교회는 유교적인 영향을 강하게 받은 여파로 "성 정의"(gender justice) 문제에 있어서 심각한 불평등이 만연하게 자리 잡고 있다. 한국 기독교인들의 인식의 사각지대에 놓여 있는 성 정의에 관해 비판적인 성찰(critical reflection)을 시도함으로써, 보다 균형 잡힌 시각에서 성숙의 개념을 재구성하고자 하는 것이 본 논문이 추구하는 바이다.

그런 맥락에서 먼저 한국교회가 전통적으로 수용하고 있던 성숙의 개념을 비판하였다. 첫째는, 이원론적인 세계관에 근거하여 "영적인 것"만 중시했던 전통이다. 둘째는, "인격적인 고양"을 성숙의 잣대로 보는 것이다. 셋째는, 교회성장을 위한 "도구화된 개념"의 성숙 이해를 비판했다. 즉 교회 성장을 크리스천 제일의 숭고한 목적으로 삼고, 이에 가장 적합한 모델로 변화되는 것을 성숙의 표상으로 삼는 전통이다. 이러한 비판적 성찰을 기반으로 세 가지 대안이 되는 성숙의 개념을 제시하였다. 첫째는, "통전적인 개념"으로서의 성숙 이해다. 이원론적인 사고를 넘어서 통전적인 자아를 추구하고, 이를 통해 타자와 상호 관계적인 공동체를 구성해가는 것이 주요 테마다. 통전적인 자아 추구를 통해 상호 관계성에 대한 이해가 깊어지게 되면 전통적으로 열등한 것으로 간주되어 왔던 것들이 본래적 가치를 되찾게 된다. 또한 "인간과 인간"의 관계성에만 관심하던 것을 넘어서 "인간과 자연"과 같이 이제껏 여성화 되고, 주변화 되어 왔던 존재들에 대한 인식까지도 깨어나게 한다. 그러한 인식론적 전환, 혹은 인식의 깨어남이 성숙한 인간 존재로 나아가는 전재가 되는 것이다. 둘째는, "포용의 경계 넓히기"다. 자신의 인식론적 틀을 가지고 타자를 배제하고 차별하던 자리를 벗어나 지속적인 자기 해체(deconstruction)를 시도해야 한다는 것이다. 여기서 해체는 파괴를 의미하는 것이 아니라 자신이 갖고 있는 제한성을 끊임없이 인식하고 새로운 "나"를 재구성해가기 위한 "과정"으로서의 의미다. 셋째는, 이 모든 과정을 통해 예수가 선포했던 바실레이아(*basileia*), 즉 "샬롬의 공동체"(shalom community)를 구성해가는 것이 성숙한 기독교인이 지향해야 할 자세라

본다. 여기서 샬롬은 공동체적인 언어로서 나의 안녕만이 아니라 너의 안녕을 함께 구하는 장을 말한다.

이러한 변화를 추구하기 위해서는 기독교인의 정체성의 근간이 되는 성서에 대한 올바른 해석이 뒷받침되어야 한다. 그러한 시도의 한 예로서 본 논문에서는 예수의 메시지 중 네 개의 설화에 대한 페미니스트 신학적인 해석을 시도했다. 그것은 "마르다와 마리아 자매 이야기"(눅 10:38-42), "간음 중에 잡힌 여인"(요 7:53-8:11), "수가성 우물가의 사마리아 여인"(요 4:3-42), "귀신 들린 딸을 둔 수로보니게 여인"(마 15:21-28)이야기다. 그리고 이 연구를 실제 목회현장에 적용해볼 수 있는 하나의 방편으로 프로젝트 소그룹을 구성하여 이 메시지를 나눴다. 소그룹의 명칭은 "예수 시선 회복하기"로 정했는데, 여기서 시선이 의미하는 바는 성서의 메시지를 다시 보게 하는 매개체로서의 은유다. 소그룹 멤버는 남녀 각각 5 명씩, 10 명으로 구성되었고, 이 소그룹이 성도들의 성숙 의식 함양에 어떤 영향을 줄 수 있는지 살펴보기 위하여 동일한 질문을 모임의 "전"과 "후"에 제시하였다. 그 질문은 "당신이 생각하는 '성숙한 기독교인'의 모습은 어떤 것인가?"였다. 소그룹 모임 전에 멤버들이 갖고 있던 성숙 이해를 종합해보자면, 이원론적 세계관에 근거하여 하나님과 영적인 관계를 맺는 일을 중시하는 경향이 강하게 나타났다. 또한 세상에 사랑을 나누는 삶을 강조했는데, 그 개념이 매우 추상적이고, 지엽적인 한계에 머물렀다. 이후 4 주간의 모임을 진행하는 동안 매주 모임 후에 저널을 쓰도록 하였다. 그리하여 모임에서 나눈 메시지를 수동적으로 듣고 마는 것이 아니라 자신의 삶에서 적극적으로 성찰하고 적용할 수

있도록 했다. 4 주 간의 모임을 마친 후 다시 멤버들의 성숙에 대한 의식을 조사했는데, 기대했던 것보다 다양한 영역에서 인식 변화의 흔적들을 볼 수 있었다. 그에 대한 분석과 평가가 본 논문 VI장에 담겨 있다. 주목할 만한 사실은 멤버 중 가장 고령층에 속했던 50 대 여성 그룹에서 가장 급진적인 인식의 확장이 일어났다는 점이다. 보통 50 대 이상의 여성그룹은 한국교회 안에서 피동적인 부류로 평가되곤 하는데, 그것이 지극히 편협한 편견에 불과하다는 사실을 깨달았다. 그러한 모습을 보면서 이런 모임이 한국교회 안에서 성숙을 추구하는 운동(movement)의 한 예로써 충분히 가능성이 있다는 확신을 갖게 되었다.

전체적으로 정리하자면, 기독교인으로서 성숙을 추구하는 이들이 가져야 할 자세는, 현실에 대한 올바른 해석과 변화를 향한 갈망을 품는 것이며, 이를 통해 하나님이 의도 하신 그 세계를 이 땅에 구현해 가는 것이라 생각한다. 바로 그 곳이 샬롬의 세상인 것이다

목차

TABLE OF CONTENTS

Ⅶ. 결론

Ⅰ. 서 론

A. 연구의 필요성과 목적

오늘날 한국교회는 사회적으로 온갖 지탄과 비난의 대상이 되고 있다. 전 세계가 주목할 만큼 괄목할 만한 성장을 이루었던 한국교회가 이제는 사회의 애물단지 취급을 받고 있는 것이다. 이런 상황에까지 이른 데에는 여러 가지 이유가 있겠지만 그 핵심적인 이유 중 하나를 꼽으라면, 교회가 성장한 만큼 성숙하지 못했기 때문이라고 나는 본다. 그러므로 이제부터라도 한국교회가 양적 성장을 넘어 질적 성장을 추구하는 "크리스천의 성숙"에 대해 관심을 가져야 한다고 생각한다.

초기 기독교가 한국사회에 전파될 때에는 사회변혁의 선봉장이 되어 사회를 변화시키는 주도적인 역할을 감당했다. 그러나 한국사회의 경제발전과 함께 교회도 성장제일주의의 늪에 빠져 세속화 되어버림으로써, 교회가 사회의 선지자적 역할을 감당하기는 커녕 오히려 사회가 교회를 걱정하고 비판하는 지경에까지 이르게 되었다. 이러한 시점에서 한국교회가 다시금 사회의 빛과 소금의 역할을 감당하기 위해서는 성숙한 모습으로 탈바꿈해야만 한다. 그것은 무엇보다 부르심을 받은 자들(*ekklesia*)인 크리스천들이 성숙한 의식을 가진 존재로 변화되는 것을 의미한다. 이것이 가능하기 위해서는 먼저 교회의 지도자들, 특히 목회자들이 크리스천으로서 성숙한 것이 무엇을 의미하는 것인지 신학적으로 그 기준을 제시해주고, 또한 목회현장에서 그것을 교육하고 실천해가야 한다고 나는 본다. 그리할 때 한국교회 신자들이 현재의 자리에서 어떤 모습으로 변화(transformation) 되어야 하는지에 대한 분명한 이해를 갖게 될 것이며, 삶 속에서 변화를 추구하기 위한

구체적인 움직임(movement)을 가져갈 수 있을 것이다.

그러한 맥락에서 나는 본 논문을 통해 크리스천의 성숙에 관하여 페미니스트 신학적인 관점에서 논하고, 그것을 목회현장에서 실천하는 방안에 대해서도 고민해볼 것이다. 이러한 시도를 통해 한국교회가 성장일변도의 가치관을 넘어서 성숙한 크리스천을 양육하는 일에 관심을 갖게 되길 바라고, 사회에 영향력 있는 교회의 모습으로 변화되는데 있어 작은 도움이 될 수 있기를 기대해본다.

B. 연구 문제에 대한 논의

지난 세기 한국교회의 주류를 이루었던 성장제일주의 목회적 페러다임의 한계에 직면한 오늘, 그 문제점에 대해서는 대부분 공감하지만 그 대안을 찾는 데는 심도 있는 연구가 충분히 이뤄지지 못하였다. 그 결과 많은 목회자와 평신도들이 성숙한 모습으로 변화되어야 한다는 당위성에는 공감하면서도, 어떤 모습으로 변화되는 것이 성숙한 것인가에 대해서는 그 개념조차 제대로 정립하지 못하고 있는 실정이다. 유교적인 문화가 강하게 뿌리내리고 있는 한국교회 안에서 성숙이 무엇인가에 대한 기독교 신학적인 개념을 분명하게 제시해주지 않으면, "가장 유교적인 것"이 마치 "가장 기독교적인 것"인양 오해되기 쉽다고 나는 본다. 예를 들어 목회자에게 절대적으로 순종하는 것이 마치 성숙한 신앙인의 모습인양 이해되기도 하고, 유교적 개념의 청빈한 삶을 사는 것이 성숙한 신앙의 표상으로 여겨지기도 한다. 또한 단순히 교회 출석을 잘하고, 헌금을 잘 내며, 봉사에 열심인 사람을 성숙한 신앙인으로 추앙하는 경우도 많다. 교회적으로 보자면 사회를 위한 봉사 시설들, 즉 복지관이나 노인 요양시설 또는 무료 의료센터 등을 설립하여 운영하면

그것이 마치 성숙한 의식을 가진 교회의 척도인양 이해하기도 한다. 이처럼 크리스천으로서 성숙하다고 하는 것이 어떤 의미인가에 대한 성서신학적인 기준을 가지고 있지 않으면 너도 나도 성숙을 추구한다고 하면서도 결국 그 목적조차 제대로 인식하지 못한 채 표류하는 현상이 나타날 수밖에 없다. 이러한 문제의식을 가지고 나는 크리스천의 성숙에 대한 성서신학적인 고찰을 시도해보고자 한다.

성숙이라는 명제에 대해 어떻게 정의를 내릴 것인가 하는 데는 다양한 해석학적 틀이 존재한다. 예를 들어 "생태학적 입장"에서 성숙에 대해 논할 수도 있고, "신분(class)"이나 "인종(race)" 문제를 근간으로 하여 성숙의 개념에 대해 고찰해볼 수도 있다. 그와 같은 다양한 해석학적 틀 중에서 나는 "페미니스트적인 관점"에서 성숙의 개념에 대해 논하고자 한다. 내가 페미니스트적인 관점에서 성숙을 논하고자 하는 이유는 그것이 한 사람의 신앙이 얼마나 성숙한 의식에 이르렀는가를 살펴볼 수 있는 가장 민감한 도구 중 하나라고 보기 때문이다. 한 예로, 인종문제나 인권문제, 사회정의를 부르짖는 사람들 사이에서도 가부장적이고 남성우월주의적인 가치관을 그대로 고수하고 있는 경우가 많다. 즉 그들의 의식세계 속에는 여성의 인권이나 평등성이 포함되지 않고 있는 것이다.[1] 사실 여성의 차별은 공적인 영역에서뿐 아니라, 사적인 영역에서도 다층적이고 심층적으로 일어난다. 그렇기 때문에 보다 예민한 시각을 갖지 않으면 여성들이 처한 다층적인 억압의

---

1 이는 처음 여성운동의 필요성에 대해 눈을 뜨게 된 사건을 통해서 분명하게 나타났다. 1840년 6월 12일 런던에서 열린 '제 1차 노예제도폐지 세계대회'에서 각국에서 온 여성 대표들은 남성들과 함께 앉지 못하고 바닥이나 발코니에 자리해야만 한다는 지시가 내려진 것이다. 이 사건을 통해 여성운동의 첫 주자였던 캐디 스탠턴(Elizabeth Cady Stanton)은 노예제도 폐지운동과는 독립된 여성운동의 필요성에 관심을 갖게 되었다. 강남순, *페미니즘과 기독교* (서울: 대한기독교서회, 1998), 263-5.

상황을 포착해내기 쉽지 않다. 따라서 페미니스트적인 시각에서 성숙한 의식이 무엇인가를 살펴보는 것은 자칫 간과될 수 있는 문제들에 대해 더욱 세심한 민감성을 갖게 한다고 나는 본다. 특별히 한국교회는 유교적인 영향을 강하게 받은 여파로 "성 정의"(gender justice)문제에 있어서 심각한 불평등이 아무런 문제의식 없이 만연하게 자리 잡고 있다. 한국교회 성 비율의 약 70%를 차지하고 있는 여성들에게는 무조건적인 헌신과 희생을 강요하면서 교회의 지도력이 약 30%의 성원을 이루고 있는 남성들에 의해 주도되고 있는 것은 한국교회가 처한 현실을 단적으로 보여주는 예라고 하겠다. 지도력과 역할 나눔에 있어서 공정성이 결여되어 있다는 것은 성숙한 교회의 모습이 아니라는 사실을 이제 한국교회가 분명히 자각해야 할 때가 되었다.[2] 이처럼 한국 크리스천들의 인식의 사각지대에 놓여 있는 성 정의에 관해 페미니스트 신학적인 관점에서 비판적인 성찰(critical reflection)을 시도함으로써 보다 균형 잡힌 시각에서 성숙의 개념을 이해할 수 있으리라 기대한다.

성숙을 추구하는 기독교 신앙인의 궁극적인 목적은 예수를 닮고 그의 발자취를 따르는데 있다고 말할 수 있다. 그렇다면 예수를 닮는다는 것이 무엇을 의미하는 것인가? 나는 그것이 예수의 시선(fond gaze)과 마음(compassion)을 갖는 데 있다고 생각한다. 그리하여 예수처럼 자발적이고 열정적으로 십자가를 지기까지 사랑을 실천하며 사는 것, 그것이 성숙한 크리스천이 지향해야 할 바라고 본다. 레오날드 스위들러(Leonard Swidler)는 그의 논문 "예수는 페미니스트였다"(Jesus was a feminist)를 통해 예수는 그 누구보다

---

2 강남순, *페미니즘과 기독교*, 153-4.

도 급진적인 페미니스트였다고 주장한다. 그러면서 그는 우리가 예수의 길을 따르고자 한다면 우리 또한 페미니스트가 되어야 한다고 역설하였다. 나는 그의 주장에 깊이 공감하며, 예수의 사역을 페미니스트 신학적인 관점에서 해석을 시도함으로써, 크리스천이 예수를 따르는 성숙한 신자가 되는 한 가지 모델(a model)을 제시해보고자 한다. 또한 이를 목회현장에서 어떻게 실천해갈 것인가에 대한 하나의 예(an example)를 소그룹 성경공부 모임을 통해 소개할 것이다. 이러한 시도가 앞으로 다양한 영역에서 성숙을 위한 변화 운동이 일어나게 하는데 촉매제 같은 역할을 할 수 있기를 바란다.

일차적으로 이 논문의 청중은 신자들의 성숙에 관심하는 목회자가 될 것이다. 이 논문을 통해 목회자들이 성숙의 의미가 무엇이며, 신자들을 성숙한 존재로 변화시키기 위해 목회현장에서 어떤 가치를 추구해야 하고, 또한 무엇을 실천해야 하는지에 대해 생각해보는 계기가 될 것이기 때문이다. 이와 함께 이 글은 일반 평신도들에게도 충분히 의미있는 연구가 되리라고 본다. 그 이유는 평신도들 또한 이 논문을 통해 크리스천으로서 성숙함에 대한 새로운 이해를 갖게 될 것이며, 이러한 성숙 이해를 구체적인 삶의 현장에서 실천해갈 수 있는 성서 신학적 근거를 얻게 될 것이기 때문이다.

C. 용어의 정의

1. 페미니스트 신학(feminist theology)

페미니스트 신학이 궁극적으로 추구하고자 하는 것은 인간의 진정성 회복이다. 여기에서 “진정성”(authenticity)이란 한 인간이 자기 자신인 상태, 즉 자신을 자유로운

존재로 체험하는 상태를 의미한다.[3] 인류 역사의 면면을 두고 볼 때 여성이 이러한 자유로운 존재로 자신을 온전히 인식할 수 있었던 경우는 거의 없었다. 그 이유는 단지 여성이라는 이유만으로 가부장제의 틀 속에서 억압당해왔기 때문이다. 그 사상적 근거가 된 것은 여성은 남성과 다르다는 "차이"의 논리였다. 이 차이의 논리에서는 여성은 생물학적으로나 본성적으로 남성과 다르고, 그 타고난 특성에 맞는 성 역할이 있다는 식으로 여성의 차이를 정의해 왔다. 이러한 본질론은 여성을 사적 영역과 모성적 존재로 국한시킴으로써 여성을 억압하고 차별하는 데 유용한 사상적 전거가 된 것이다.[4] 이러한 정황 속에서 여성의 한 인간으로서의 진정성에 대한 갈망이 페미니즘을 탄생시켰다. 가부장제라는 억압기제에 대한 철저한 비판과 그것에 대한 저항이 다양한 페미니즘 담론의 핵심을 이루는 것이라고 본다면, 페미니스트 신학은 신학에서의 강력한 "저항담론"이라는 것에 그 존재 의미가 있다. 동시에 그 저항으로부터 지향하고자 하는 것이 해방이기에 페미니스트 신학은 또한 "해방담론"이어야 한다.[5] 저항담론과 해방담론으로서의 페미니스트 신학은 신학적 언어와 상징 구조들의 남성중심성을 비판한다. 또한 여성과 남성에 대한 인식이 고정화, 정형화 되는 것을 비판적으로 성찰하면서 그것으로부터 야기된 기독교 전통에서의 여성배제의 가치관, 제도들, 구조화에 저항하며, 절대적이라고 간주되었던 것들을 철저히 "탈신비화"하는 담론이다.[6] 따라서 페미니스트 신학이라고 할 때 이 말은 단순히 중

---

3 강남순, *페미니스트 신학: 여성, 영성, 생명* (서울: 한국신학연구소, 2002), 25.
4 태혜숙, *탈식민주의 페미니즘* (서울: 여이연, 2001), 16.
5 강남순, *페미니스트 신학*, 25.
6 Ibid., 25.

립적인 개념이 아니라 의식적인 정치적 진술을 담고 있다는 점을 이해해야 한다.[7] 이러한 맥락에서 강남순은 "페미니스트란 가부장제적 성차별주의에 근거하여 구성된 가치관, 제도, 구조, 의식 등에 대하여 근원적인 비판을 하면서, 가부장제가 단순히 남성에 의한 여성지배와 억압의 차원뿐만 아니라 강자-약자, 제1세계-제3세계, 백인-비백인, 부자-가난한 자, 본토인-이방인, 이성애자-동성애자, 그리고 더 나아가서 인간-자연 등 이 세계에 존재하는 모든 종류의 관계들 속에 지배와 종속의 논리를 정당화하고, 지속하게 하는 위계적 지배논리의 근거가 되어 왔다고 인식하는 이들"[8]이라고 정의한다. 그러한 관점에서 본다면 페미니스트 신학을 통해 궁극적으로 추구하는 바는 성서 신학적인 프리즘을 통해 여성뿐만 아니라 인종, 성별, 계층의 차이를 넘어서는 모든 존재들의 평등이라 할 수 있다. 즉 다양한 근거들에 의하여 중심부에서 배제되어온 주변부인들의 인권과 평등, 그리고 정의의 문제에 관심하는 것이다.[9]

여기서 한 가지 밝혀둘 것은 본 논문에서 페미니스트 신학이라고 할 때 그것은 페미니즘의 다양한 갈래 중에서 휴머니즘적 페미니스트의 관점이라는 것이다.[10] 한 마디로 휴머니즘적인 페미니즘은 남성과 여성을 이원론적으로 구분하는 것이 아니라 여성과 남성의 분리의 지평을 넘어서 공동의 선을 향하여 함께 나아가는 것을 목적으로 한다.[11] 가부장주의의 문제가 남성에게 특권과 이익만 준 것이 아니라 결과적으로 남성에게도 통

---

7 강남순, *페미니스트 신학*, 6.

8 Ibid., 6.

9 Ibid., 6.

10 페미니즘에 대한 대표적인 구분은 자유주의, 마르크스주의, 급진주의, 그리고 사회주의 페미니즘이 있으며, 또 다른 구분방식으로는 휴머니즘적(humanist) 페미니즘과 여성 중심적(gynocentric) 페미니즘으로 나누는 것이 있다. 강남순, *페미니즘과 기독교*, 408.

11 Ibid., 409.

전적인 인간성의 실현에 걸림돌이 되어왔기 때문이다.[12] 즉 남성은 여성을 억압한다는 사실과 그것이 남성과 여성 모두에게 경직된 역할을 부여함으로써 모두 상처 받고 있다는 두 가지 현실이 따로 존재하는 것이 아니라 공존하고 있는 것임을 이해해야 한다.[13] 그렇기 때문에 성차별주의를 극복하고자 하는 노력은 여성과 남성에 의해 동시에 이루어져야 하며, 더 나아가 남성은 어떤 형태로든 성차별주의를 실천해왔다는 점에서, 또한 여성은 이러한 성차별주의가 지속될 수 있도록 협력해 온 사실에서 공동의 책임을 인식해야 한다.[14] 이러한 휴머니즘적인 페미니즘의 관점은 궁극적으로 여성과 남성만의 문제가 아니라 이를 기반으로 모든 종류의 차별에 다차원적으로 관심하고, 그러한 차별을 넘어서 평등의 공동체를 지향하고 있다.

이와 함께 페미니스트 신학은 어떤 단일한 고정된 틀을 지닌 신학 체계가 아니라, 끊임없이 형성 중에 있는 것임을 인지해야 한다. 이 "형성 중에 있음"은 페미니스트 신학의 생명력을 부여해주는 것이며, 지배와 종속 담론에 저항하는 사회적 실천으로서의 페미니스트 신학담론은 다양성과 개방성을 그 핵심적 특성으로 지닌다.[15]

2. 성숙(maturity)

인간의 삶의 현실은 고착화 되어 있는 것이 아니라 끊임없이 변화하고 형성되는 것이기에 성숙이라고 하는 개념 또한 절대적으로 고착화 된 개념으로 자리 잡고 있는 것은 아니다. 따라서 오늘 내가 서 있는 자리에서 성숙하다고 하는 것이 과연 어떤 의미인

---

12 강남순, *현대여성신학* (서울: 대한기독교서회, 1997), 89.
13 Ibid., 91.
14 Ibid., 90.
15 강남순, *페미니스트 신학*, 8.

가 하는 것이 끊임없이 되물어져야 하고, 그것이 기독교 신자로서 성숙을 추구하는 근본적인 자세여야 한다. 그리고 그 물음은 언제나 지금보다 더 나은 세상을 추구하고자 하는 마음가짐을 근간으로 하고 있어야 한다.

성숙한 신앙을 갖고자 진지하게 고민하는 크리스천들은 레오날드 스위들러(Leonard Swidler)의 지적처럼 예수를 자신의 삶의 모델로 삼고 전심으로 그의 삶을 모방하고자 노력하는 이들이다. 그러한 이해를 바탕으로 본 논문에서는 크리스천으로서 성숙의 개념을 예수의 시선을 회복하는 것으로 설명해보고자 한다. 여기서 시선은 그저 "보는 것"만을 의미하는 것이 아니다. 어떠한 실체를 온전히 바라보기 위해 먼저 어떤 "마음자세"를 지녀야 하는지, 그리고 예수의 시선으로 본다고 하는 것이 신학적으로 어떤 의미를 담고 있는 것이지, 더 나아가 그러한 시선으로 바라봄이 어떤 "행동을 창출"하게 되는 것인지를 함축적으로 담아내고 있는 표현이다. 일반적으로 한국교회 안에서 기존의 질서에 의문을 제기하고, 변화를 요구하면 이는 마치 신앙이 미성숙하고, 불신앙적인 자세를 가진 것이라고 호도되어왔다. 그러나 타율적 인간, 물음을 제거한 무비판적 신앙은 어둠의 시대라 평가되는 중세의 특징 중 하나였으며, 그런 요소들이 21세기를 살아가는 한국교회 안에서 여전히 강력하게 작동되고 있다는 것은 우리가 분명하게 되짚어 봐야 할 부분이다.[16] 오히려 예수는 공평하지 못한 기존의 질서에 의문을 제기하였고, 강력한 변화를 촉구하였다. 그 대표적인 예로 성전을 뒤집어엎으신 예수의 행동을 4개의 복음서에서 모두 볼 수 있다. 그와 같은 예수를 행위를 두고서 성숙하지 못한 행동이었다고 평가하지는

16 강남순, *페미니스트 신학*, 330.

않는다. 오히려 그것은 목숨을 걸고 불의에 항의한 해방의 행동이며, 변화된 삶을 촉구하는 숭고한 의식으로 평가된다. 그러므로 우리는 예수의 행동방식과 그의 시선 속에서 성숙의 의미가 무엇인지 되묻고, 그것이 오늘 내 자신의 삶의 정황(praxis)에서 어떤 의미를 갖는지 숙고해보아야 한다.

이러한 이해에 기반 하여 페미니즘적인 관점에서 성숙의 의미는 해방의 프락시스를 가능하게 하는 의식을 갖는 것이라고 본다. 이를 위해서는 첫째, 비판적 사고 능력을 지닌 존재가 되어야 하고, 둘째, 자신의 프락시스에서 예수의 시선을 가지고 사는 것이 어떤 의미인가를 늘 되물어야 하며, 셋째, 예수의 바실레이아 비전을 항상 마음에 품고 실천하며 사는 것이다.[17]

3. 정의(justice)

페미니스트 신학적인 관점에서 정의의 문제에 대해 고찰하고자 한다면, 인간은 성(性)의 여부를 떠나 모두 하나님 앞에서 평등하다는 것에서부터 시작되어야 할 것이다. 하나님께서 모든 인간을 평등하게 창조하셨기 때문에 남자나 여자나 성별에 관계없이 자유와 평등을 누릴 권리가 있다. 따라서 남성과 여성 사이에 존재하는 불평등은 정의가 아닌 불의이며, 성차별 주의는 중립적인 개념이 아닌 죄에 속한다고 할 수 있다.[18]

정의의 윤리에 관해서는 수많은 학파들의 다양한 입장들이 소개되고 있지만, 본 논문에서는 페미니스트 신학적인 관점에서의 정의의 문제로 그 제한성을 두고자 한다. 페미니스트 신학적인 관점에서 정의의 윤리는 우선적으로 여성에 대한 관심으로 시작하지

---

17 강남순, *페미니스트 신학*, 354.
18 강남순, *페미니즘과 기독교*, 247.

만, 이를 바탕으로 다양한 억압구조의 복합성과 상호연관성에 대한 통찰로 확대되어야 한다고 본다. 그러하기에 다양한 모양으로 나타나고 있는 성차별주의를 극복하는 것은 다른 차별구조-계층, 인종, 타종교, 성 소수자 등-의 극복과 더불어 수행되어야 하며, 이러한 차별의 극복을 통하여 이 땅에서 예수의 정의를 실천해가야 하는 것이다. 그런 맥락에서 하나님 나라가 이 땅 위에 이루어진다고 하는 것은 모든 인간의 존엄성과 평등이 실현되어 정의가 강물같이 흐르는 정의로운 사회의 도래며, 하나님을 믿는다는 것은 이러한 정의로운 하나님 나라의 건설을 위한 공동체에 동참하는 것을 의미한다.[19]

4. 샬롬(shalom)[20]

샬롬이라는 말은 흔히 peace(평화)라는 영어 단어로 번역된다. 그러나 피스(peace)는 샬롬의 뉘앙스를 다 함의하지 못한다. 피스는 단지 어떤 충돌이나 다툼이 없는 상황을 뜻하는 것이라면, 히브리어의 샬롬은 단순히 다툼이나 전쟁 행위가 중단된 상태가 아닌 그 이상의 의미를 지니고 있기 때문이다. 샬롬의 기본 뜻은 "전체성"(totality), "완전성"(wholeness), "안녕"(well-being), "화합"(harmony) 등의 의미를 지니고 있는데, 무엇보다도 샬롬이라는 말은 공동체적인 언어라는 것을 인식해야만 한다. 다시 말해 샬롬은 단지 개인이나 소집단의 내적 안녕을 말하는 것이 아니라 하나의 사회(community)를 말하는 것이다. 따라서 샬롬은 한 사회를 건설하고 있는 사람들과 그들의 시스템에 대한 정치적, 경제적, 종교적인 안녕을 진술한다. 궁극적으로 예수가 추구했던 바실레이아(하나님

19 강남순, *페미니스트 신학*, 267.

20 Robert Linthicum, *Transforming Power 변화시키는 힘*, trans. 한국기독교사회문제연구원 (서울: 도서출판민중사, 2004), 55-8.

의 나라)는 지상에 샬롬이 온전히 이루어지는 것이었다. 결국 예수를 따르는 자들에게 주어지는 최상의 선물은 샬롬이 이뤄지는 것이었다.

그런 맥락에서 페미니스트 신학은 인간의 삶 속에서 성서적 샬롬(shalom)의 비전을 실현하고자 하는 운동의 한 형태라고 할 수 있다. 샬롬은 인간이 하나님과의 관계에서, 자신과의 관계에서, 타인과의 관계에서, 더 나아가 자연과의 관계에서 평화를 이루며 사는 데 그 관심이 있기 때문이다.[21] 이 평화는 단지 적대성의 부재가 아니라 올바른 평등관계, 정의로운 관계에 근거한 평화이다.[22] 결국 페미니즘이 지향하는 세계가 성서적 샬롬과 조우한다고 할 수 있다.

---

21 강남순, *페미니즘과 기독교*, 371.

22 Nicholas Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983), 69-70; cited in 강남순, *페미니즘과 기독교*, 371.

Ⅱ. 전통적인 성숙의 개념에 대한 비판

A. 영적 성장의 개념으로서의 성숙

전통적으로 한국교회 안에서 크리스천의 성숙에 관해 논의할 때 영적 성장을 성숙의 의미로 이해하는 전통이 그 중심에 자리 잡고 있다. 여기서 "영적"이라고 하는 말은 어떻게 정의를 하느냐에 따라 다양한 의미로 해석될 수 있다. 한 예로 근본주의자들이 영적이라고 할 때 그것이 의미 하는 바와 자유주의자들이 영적이라고 말할 때 그 단어가 내포하고 있는 뜻이 같을 수 없기 때문이다. 그러한 이해를 전제로 하여 일반적으로 한국교회 안에서 영적이라고 말할 때 그것이 의미하는 바는 플라톤의 이분법적인 사고에 근거한 개념이라 할 수 있다. 즉 육적[23]인 것의 상대적인 개념으로서 영적[24]인 것을 이해해 왔다는 것이다. 이러한 이원론적인 사고[25]는 신자가 거룩한 영적 존재로 성숙하기 위해서는 육적인 이 세상으로부터 분리되고, 구별되어야 한다고 믿게 만들었다. 또한 그와 같은 사상적 바탕이 기독교 신앙을 지극히 개인적인 것으로 축소시켰으며, 교회와 크리스천이 이 사회에 대하여 지니는 개혁의 책임을 외면하게 했다.[26] 다시 말해 영적인 것과 육적인 것을 이원론적으로 구분함으로써 교회 안에서의 생활은 영적이기 때문에 중요하고, 세상에서의 삶은 부차적이고, 심지어 악한 것이라는 생각을 갖게 한 것이다. 그 결과 사회문

---

23 "육적"이라는 말도 어떻게 정의 내리느냐에 따라 다양한 의미로 해석될 수 있다.

24 21세기에 들어서 한국교회는 영성을 재발견한다는 기치 아래 "Contemplatio"(관상기도), "Lectio Divina"(거룩한 독서), 그리고 "떼제 공동체 예배" 등에 관심하는 현상이 유행처럼 번지고 있다. 그러한 면들이 영성을 구성하는 한 부분일수는 있지만, 그러한 행위 자체를 영성의 전부처럼 여기는 것은 영성에 대한 이해를 지극히 개인화 시킬 뿐 아니라, 영성을 단지 수동적이며, 초월적인 현상으로만 생각하게 하는 한계를 지닌다고 본다.

25 이원론이란, 두 가지나 또는 그 이상의 대상이 양쪽의 대립적인 관계 속에 놓이게 되는 세계관과 관계의 개념적 구조를 지칭한다. 강남순, *페미니즘과 기독교*, 19.

26 Ibid., 128-9.

제에 대해서는 무관심 내지는 초연한 것이 영적인 행위인양 이해하게 만들었다. 이처럼 기독교 전통 안에서 이원론적인 세계관은 타자(the other)와 대립적 관계에 놓여 있는 존재로서의 인간의 자기이해, 그리고 세계와 대립적으로 분리되어 있는 거룩한 초월적 존재로서의 하나님 이해를 형성하게 했던 것이다.[27] 그런 맥락에서 전통적으로 기독교 안에서 영성은 타계성, 육체의 경멸, 쾌락의 부정, 가난, 훈련 등의 용어들과 연관되었다. 때문에 수도자가 아닌 평범한 삶을 살아가는 이들에게 영성은 삶 속에서 실제적인 의미를 갖기 어려운 것이 되고 만 것이다.[28]

이러한 이원론적인 성숙의 개념이 기독교 전통 안에 고착화되는데 있어 바울의 서신으로 알려진 로마서의 내용이 직간접적인 영향을 주었다고 나는 생각한다. 로마서 8장 5-9절에 보면 영과 육에 대하여 이렇게 기록하고 있다. "육신을 따르는 자는 육신의 일을, 영을 따르는 자는 영의 일을 생각하나니 육신의 생각은 사망이요 영의 생각은 생명과 평안이니라"(롬 8:5-6)[29] 여기서 바울은 육적인 것과 영적인 것을 구분하여 설명하고 있다. 로마서의 메시지에 근거하여 볼 때 육신의 생각은 사망이고, 영의 생각은 생명과 평안이다. 그렇다면 육신의 생각은 어떤 것인가? 이에 대해 바울은 계속해서 이렇게 설명한다. "육신의 생각은 하나님과 원수가 되나니 이는 하나님의 법에 굴복하지 아니할 뿐 아니라 할 수도 없음이라 육신에 있는 자들은 하나님을 기쁘시게 할 수 없느니라 만일 너희 속에 하나님의 영이 거하시면 너희가 육신에 있지 아니하고 영에 있나니 누구든지

---

27 강남순, *페미니즘과 기독교*, 19.
28 강남순, *페미니스트 신학*, 191.
29 본 논문에서는 기본적으로 개역개정 성경과 찬송가를 사용하였고, 그 외 번역본을 사용할 때는 본문에 표기하여 구분하였다.

그리스도의 영이 없으면 그리스도의 사람이 아니라"(롬 8:7-9) 바울의 메시지에 근거하여 볼 때 육신의 생각은 하나님과 원수가 되는 것으로써 "하나님의 법에 굴복하지 않는 것"을 의미한다. 따라서 기독교 신자에게는 하나님의 법이 무엇인지 깨닫고, 그 법에 전적으로 순종하는 것이 매우 중요해진다. 왜냐하면 하나님의 법에 굴복하지 않는 것은 그리스도의 영이 없음을 의미하는 것이요, 이는 곧 그리스도의 사람이 아님을 증명하는 행위이기 때문이다. 이러한 성서 신학적 바탕이 영적인 성숙을 추구한다고 할 때, 하나님의 법을 깨닫기 위한 행위들을 신앙생활의 핵심적인 것으로 여기게 만들었다. 즉 성서를 읽고 묵상하는 것, 기도를 통해 영적인 깨달음과 체험을 갖는 일 등을 가장 크리스천다운 행동으로 여기게 된 것이다.[30] 그 결과 교회 안에서 이러한 일들을 성실히 행하는 사람이 그 누구보다 성숙한 영성을 지닌 성숙한 크리스천으로 인정받게 되었고, 교회는 신자들을 더욱 영적인 존재로 고양시키기 위해 더 많은 프로그램을 만들어냈다. 그리고 영적으로 성숙하고자 하는 신자라면 자신의 삶의 정황이 어떠하든지 그것을 외면하고라도 그 모임에 빠지지 않고 참여해야만 했다. 이로 인해 기독교 신자들이 영적인 성숙을 추구하면 할수록 사회와는 동떨어진 채 더욱 교회 안에만 머물게 되는 현상이 나타나게 된 것이다.

크리스천으로서 이러한 내면적 체험과 성결을 추구하는 삶 자체가 잘못된 것은 아니다. 그러나 크리스천의 성숙의 개념을 이원론적인 개념에 근거하여 영적인 것으로만 한정 지어 이해하게 될 때 다양한 문제가 도출될 수밖에 없다는 것이다. 그 문제들 중에서 핵심적인 문제 세 가지만 지적해본다면 다음과 같다. 첫째, 이원론적인 신앙관은 어떤

---

30 Steve Shamblin, *Pathway to Maturity 그리스도인의 영적 성숙*, trans. 주지현 (경기: 도서출판 예수전도단, 2007), 6.

현상에 대한 "선"(善)과 "악"(惡)의 개념이 분명하게 나눠진다고 여기게 만든다. 이런 선과 악에 대한 대립적 이해는 인간과 집단이 처한 현실의 복잡다단한 면을 단순화시켜버릴 뿐 아니라, 대립된 개념간의 투쟁을 자연스럽게 정당화시킨다. 이것은 통제하려는 자들에게 매우 유리한 논리로서 통제하는 힘이 선한 것이라는 인식을 갖게 함으로써 그 힘에 대해 충성, 봉사, 희생, 순종해야 한다고 가르칠 수 있는 전거가 마련되는 것이다.[31] 역사 속에서 기독교의 이름으로 행해진 수많은 만행들, 즉 종교재판의 혹독성, 마녀화형, 십자군 전쟁, 제국주의와 식민주의의 합리화, 나치의 유태인 학살에서의 기독교인들의 침묵과 동조, 기독교인들에 의하여 행하여진 노예제도, 미국의 원주민 인디언 학살 등이 그 대표적인 예들이다.[32] 이러한 관점은 남성과 여성의 관계를 이해하는 데도 그대로 전이되는데, 남성은 선하고 여성은 부족하거나 악하다는 의식을 심어줌으로써 다양한 차원에서의 차별과 배제를 합리화 시켜주는 도구가 된다. 그런 맥락에서 페미니스트 신학자들은 기독교의 인식론적 전제가 특별히 남성 중심적 이원론(androcentric)을 바탕으로 형성되어 왔다고 비판한다. 이러한 남성중심적 이원론의 극복이야말로 현대 세계가 직면하고 있는 여러 종류의 억압의 문제-여성차별, 인종차별, 자연차별, 1세계의 3세계 착취와 억압의 문제 등-의 해결을 위한 가장 근원적인 문제라고 주장하는 것이다.[33] 왜냐하면 이러한 이원론적 사고는 정신-육체, 빛-어두움, 나-타자, 객관-주관, 초월-내재, 인간-자연, 그리고 남성-여성 등의 구분을 정당화함으로써 전자는 우월한 것으로, 후자는 열등한 것으

31 Rita Nakashima Brock, "여성신학과 기독론," *한국여성신학*, vol. 9 (Mar 1992): 28.
32 강남순, *페미니즘과 기독교*, 77-8.
33 강남순, *현대여성신학*, 155.

로 인식하게 되는 구조를 낳기 때문이다. 결국 이러한 대립적 이원론은 유사성보다는 차이점을 강조하면서 지배와 종속의 계층주의적 가부장주의를 강화하는 역할을 하게 된다.[34]

둘째, "성"(聖)과 "속"(俗)의 구분이 명확해짐으로써 자신을 거룩한 존재가 되게 하는 영적인 행위들은 중요하게 여기지만, 세상 속에 존재하는 나 자신에 대해서는 무시하거나 무가치하다고 여기게 만든다. 그리하여 영적 성장을 열성으로 추구하는 크리스천일수록 스스로에 대해 "분열적인 자아 정체성"을 갖게 된다고 나는 본다. 이것은 사실 상상 속에서나 가능한 일일 뿐 실제 삶에서는 불가능한 자기 이해임에도 불구하고 그것이 가능하다고 믿게 함으로써 통전적인 인간이해를 갖지 못하게 만드는 것이다. 김순호는 『성숙한 그리스도인의 영적 기초』 라는 책에서 "우리의 영성은 얼마나 많은 기독교 활동을 하고 있는가로 평가되지 않는다."[35]고 하면서 진정한 영성은 "내 안에 거하시는 주님과 내가 얼마나 깊은 관계를 가지고 있는가로 평가된다."[36]고 강조한다. 그의 이러한 언급이 기독교 신자들의 하나님과의 내적 친밀함의 중요성을 강조하려는 의도였다는 것을 감안하고 보더라도 개인의 영적 만족만 채워지면 그만이라는 식의 극단적인 사고를 가능케 한다는 비판을 면하기 어렵다. 이렇게 이원론적으로 성과 속을 구분하여 한 쪽은 거룩하고, 한 쪽은 악하다는 극단적인 생각을 갖게 되면, 자신이 성(聖)에 속한다고 생각될 때 예수 시대의 바리새인이나 서기관처럼 영적 우월감 내지는 자만심을 갖게 되고, 그러

---

34 강남순, *현대여성신학*, 156.
35 김순호, *성숙한 그리스도인의 영적 기초* (서울: 도서출판 예수전도단, 2006), 19.
36 Ibid., 19.

한 자기 이해가 속(俗)에 속한다고 여겨지는 타자[37]에 대한 멸시나 부정으로 이어지게 된다. 반면 자신이 충분히 성(聖)에 속하지 못한 속(俗)된 존재라고 여겨지면 스스로에 대해 무한한 죄책감과 좌절감을 갖게 만든다. 그리하여 영적 성장을 추구하면 추구할수록 통전적인 자기 이해를 할 수 없을 뿐 아니라 자만감과 죄책감 사이를 오가는 분열적 현상이 나타나게 되는 것이다.

셋째, 성서와 교회의 권위를 절대적인 것으로 오해하게 만든다. 거룩한 것은 선한 것이라는 도식적인 관계가 성립됨으로써 거룩한 것을 규정하는 기준이 되는 성서와 그 대표적인 상징인 교회를 절대 선으로 인식하게 되는 것이다. 이러한 도식적 사고는 성서를 해석하고 선포하며, 또한 교회의 대표로 표상되는 목회자를 절대시하는 문제를 낳는다. 그와 같은 인식론적 배경에서는 성숙이라고 하는 개념이 위에 있는 권세에 반항하지 않고 온전히 순종해야만 하는 것으로 이해하기 쉽다. 특히 유교적인 정서가 인식 저변에 깔려 있는 한국교회 안에서 그러한 정서는 더욱 공고히 뿌리를 내리게 되었다. 유교에서 효(孝)와 충(忠)을 말할 때 그 섬김을 받는 대상에 대해 판단하는 것은 도리에 어긋나는 것일 뿐 아니라 죄악시 되는 일이며, 오로지 그 대상에 대한 맹목적인 헌신만을 강조하고 있기 때문이다.[38] 그 결과 목회자를 비판하는 것은 악한 행위라는 생각을 갖게 되었고, 세습과 같이 지극히 비정상적인 교회구조까지도 묵인하거나 방조하는 현상이 나타나게 되었다. 결국 이러한 사고의 틀을 갖고 있으면 신앙생활을 오래할수록 자신의 신앙에 대한 "비판적인 성찰"(critical reflection)이 불가능하게 되어 결국 맹목적인 신앙생활을 하게

---

37 예수 시대에 "창녀"와 "세리"가 그 대표적인 예였다.
38 강남순, *페미니즘과 기독교*, 111.

되는 것이다.

이러한 이해를 기반으로 우리가 분명히 인지해야 할 사실은 인간의 영혼과 육체가 나누어 질 수 없는 것처럼, 영의 일과 육의 일을 이원론적으로 구분할 수 없다는 것을 깨달아야 한다. 영과 육이 온전히 조화를 이루어야 건강한 삶을 살 수 있듯이 신앙은 삶의 현실 속에서 살아 숨 쉬어야 한다. 이는 곧, 예수를 향한 믿음과 예수처럼 사는 실천의 온전한 조화라고 할 수 있다.[39] 영과 육, 깨달음과 실천, 앎과 삶이 조화를 이루지 않고서는 성숙한 존재로 변화되기 어렵기 때문이다. 그런 맥락에서 인간 개개인이 자신의 왜곡된 모습을 넘어서 인간 존재 본연의 통전적 모습을 회복하기 위해 끊임없이 자신을 갱신해가는 것, 그것이 진정한 영성 추구의 목표이며 과정이 되어야 한다고 본다.[40]

B. 인격 성장의 개념으로서의 성숙

크리스천의 성숙에 관한 또 하나의 관점은 인격[41]의 변화를 성숙의 표상으로 여기는 전통이다. 이러한 견해에서는 자아를 발견하고, 자기를 개발하는 것을 중요하게 여긴다. 그리하여 인격의 성장을 추구하기 위한 방편으로 종종 심리학과 연계하여 성숙의 개념을 제시한다. 이들이 주장하는 바는 우리가 살아가면서 행하는 모든 일이 우리의 성격에 근거한다는 것이다. 직업이나 배우자의 선택에서부터 삶의 신념체계나 가치관의 형성, 그리고 인생에 대한 태도나 신앙생활에 이르기까지 우리는 자신의 성격에 절대적인 영향을 받는다고 말한다. 즉 성격을 한 사람의 전체를 설명해주는 가장 기본적인 개념으

---

39 홍순원, *성숙한 크리스천을 위한 바른 영성 길잡이* (서울: 가이드포스트, 2008), 6.

40 강남순, *페미니스트 신학*, 209.

41 〈심리〉 개인의 지적(知的), 정적(情的), 의지적 특징을 포괄하는 정신적 특성. 개인이 자기 자신을 유일한 지속적 자아로 생각하는 작용이다. 〈종교〉 신에 대하여 인간이 갖춘 품격을 이르는 말. 네이버 국어사전, "인격," http://krdic.naver.com/detail.nhn?docid=30816000

로 보는 것이다. 따라서 신앙과 성격을 결코 분리하여 생각할 수 없으며, 아울러 인격의 성장과 성숙의 측면도 같은 맥락에서 보고 있다.[42] 이와 같은 신앙과 성격의 밀접한 관계성을 나타내주는 적절한 표현으로 김희영은 "신앙인격"이라는 말을 사용한다. 신앙인격이라는 말은 그 말 자체에서 보여주고 있듯이 신앙과 인격이 결코 분리될 수 없다는 것을 강조하고 있다.[43] 그러한 맥락에서 백은미는 기독교교육학이나 목회상담학 분야가 인격 속에서 일어나는 변화를 이해하고, 그 변화에 참여하여 더 성숙한 기독교인이 되도록 돕는 일에 관심하여 왔다고 주장한다.[44] 이처럼 인격 변화와 크리스천의 성숙을 같은 선상에서 보는 이들은 인간이 성숙한 존재가 되기 위해 전인격적인 측면의 통전적이고, 전인적 성숙이 중요함을 역설한다.[45] 그러한 신앙발달이론의 근거로는 제임스 화울러(James Fowler), 존 웨스터호프(John Westerhoff), 토마스 그룸(Thomas Groome)과 같은 학자들이 있다. 이들 중에서 신앙발달 이론을 통해 인격과 신앙성숙의 관계를 가장 잘 연계하여 설명한 학자 중 한 명이 제임스 화울러이다. 그는 인간의 신앙이 직관적이고 신비적이며, 문자적인 신앙의 단계(1, 2단계)를 거쳐, 관습적이고 개인적인 신앙의 단계(3, 4단계)를 지나, 종합적이고 보편적인 신앙의 단계(5, 6)로 나아간다고 보았다. 그의 이론에서 가장 성숙한 신앙의 단계인 6단계의 신앙은 "보편적인 신앙"(universalizing faith)이다. 이 단계의 신앙에 이른 사람은 더욱 보편적인 인권과 사회 정의를 구현하고, 사랑을 실천하기 위해

---

42 김희영, "성숙한 신앙 인격형성을 지향하는 기독교교육의 한 연구," *교육교회*, vol. 345 (Apr 2006): 37-8.

43 Ibid., 41.

44 백은미, "여성주의적 관점에서 본 인격적 성숙과 영적 성숙," *한국기독교신학논총*, vol. 19 (Aug 2000): 305.

45 Ibid., 306-8.

기존 질서의 불완전한 정의를 변혁시키는 데 열정을 갖고 희생적으로 기여하게 된다.[46] 이러한 화울러의 성숙이해는 매우 의미 있는 것이라 할 수 있다.

그런데 정작 문제는 한국교회가 인격의 성숙을 이처럼 통전적인 개념으로 받아들이지 못했다는데 있다. 나는 그 이유 중 하나가 기독교 신앙이 근간을 이루고 있는 서구 사회에서 말하는 인격의 개념과 뿌리 깊게 유교의 영향을 받아 온 한국사회, 그 중에서도 가장 보수적인 유교의 잔재가 강하게 남아 있는 한국교회 안에서 이해하고 받아들인 인격의 개념이 같지 않았기 때문이라고 생각한다. 유교는 비록 중국에서 시작됐지만 중국에서는 여러 문화적 요인들 중 하나였을 뿐이며, 조선 왕조 때 유교가 한국문화에 지대한 영향을 끼쳤던 것처럼 중국에서 유교의 영향이 그렇게 지배적이었던 적은 없었다. 그것은 일본도 마찬가지였다. 제임스 헌틀리 그레이슨(James Huntly Grayson)이 지적한 대로 "유교가 정치, 문화, 사회 전반에 걸쳐 압도적인 영향력을 행사했고, 또 행사하고 있는 곳은 오직 한국뿐이다."[47] 이처럼 사회 전반에 걸쳐 유교적인 관습의 지배를 받고 있는 한국사회에서 인격은 언제나 상하관계의 복종을 통해 드러날 뿐 아니라, 개체적인 인간이해를 통전적으로 할 수 없게 만들었다. 그런 상황에서 기독교인으로서 인격에 대한 성서신학적인 충분한 통찰의 과정이 없이 단순히 인격성장이 성숙한 크리스천이 되는 길이라고 강조함으로써 성숙의 개념이 유교적인 개념과 혼재되어 나타나게 된 것이다.

이와 함께 한국교회가 유교적 개념의 인격성숙을 신앙의 성숙이라고 여기게 하는 주요한 사상적 근거를 제공한 성서구절 중 하나가 갈라디아서 5장 22-23절이라고 나

---

46 백은미, 311.

47 박종천, *하느님과 함께 기어라, 성령 안에서 춤추라* (서울: 대한기독교서회, 1998), 119.

는 본다. 기독교 신자들이 성령의 내적 체험을 갖고 맺게 되는 열매가 사랑(love), 기쁨(joy), 화평(peace)[48], 오래 참는 것(patience), 친절(kindness), 선함(goodness), 충성(faithfulness), 온유(gentleness), 절제(self-control)라는 것이다. 이러한 열매들은 모두 인격적인 성향과 연관된 것들로써 기독교 신자가 성숙한 신앙에 이르렀을 때 이러한 성품들이 나타나야 한다고 주장하게 하는 성서적 근거가 되었다. 여기서 바울이 말한 성령의 9가지 열매를 어떤 관점에서 보느냐에 따라 다양한 해석이 가능하다. 그런데 제도화된 한국교회는 이 구절을 보편적으로 유교적인 개념과 혼재하여 이해함으로써 통전적인 변화를 이끌어내지 못했던 것이다. 예를 들어 사랑의 열매를 맺는 삶이 구체적인 삶의 정황에서 어떤 의미를 갖는 것인가에 대해 정의의 관점에 서서 균형 있는 사고를 가지고 치열하게 질문하고 답하는 과정을 거치지 아니하고, 그저 관념적으로 막연하게 성숙한 신앙인은 사랑을 베푸는 사람이 되어야 한다고만 강조했던 것이다. 또한 어떤 환경 속에서도, 비록 그것이 불공평하고, 심지어 부 정의한 상황이라 할지라도 크리스천은 복음 안에서 기뻐하고, 화평을 추구하는 사람이 되어야 한다고 가르쳤다. 이것은 칼 막스(Karl Marx)가 "종교는 민중의 아편이다"라고 통렬하게 비판했던 그 틀에 매여 있는 모습이라 아니할 수 없다. 게다가 "오래 참음", "자비", "선함", "충성", "온유", "절제" 등은 더더욱 유교적인 성향이 강하게 나타나는 성품들로서 이러한 전거들을 통해 "가장 유교적인" 성품이 마치 "가장 기독교적인" 인격인 양 오해하게 만들었다. 이와 같이 유교적 개념의 인격성장이 기독교의 성숙에 이르는 원리라고 이해하게 될 때 다양한 문제들이 나타나게 되

48 여기서의 화평의 의미는 "shalom"이 아닌 "peace"의 상태를 말한다.

는데 여기서는 세 가지 문제점을 지적해보도록 하겠다.

첫째, 유교의 가부장제적인 가치관에 근거한 인격의 개념이 기독교인의 성숙의 하나의 표상으로 이해된다는 점이다. 즉 남자는 남자답고, 여자는 여자다울 때 그것이 가장 인격적인 모습이고, 그러한 가치관을 지키며 사는 것이 거룩하고 숭고한 인격을 지닌 기독교인의 모습이라 여기게 만드는 것이다. 그러고는 이러한 관계적 서열구조 속에서 조화와 균형을 찾는다. 그 대표적인 표상 중 하나가 음(陰)과 양(陽)의 조화를 강조하는 것이다. 유교적인 가치관 속에서 음은 여성적인 것이며, 양은 남성적인 것이다. 음은 어둡고, 유약하며, 수동적인 반면에, 양은 밝고, 강하고, 능동적이다. 이러한 우주론적 원리를 남녀관계에 적용해서 남자는 하늘의 강한 성격을 지닌 존재로, 여자는 땅의 수용성을 지닌 존재로 여겨지게 만든다.[49] 이러한 가치관 속에서 특별히 여성은 목회자나 교회의 주도권을 가진 자들에게 어떤 상황에서도 순종하고 복종할 때 칭송을 받고, 그것이 현숙하고, 성숙한 크리스천의 모습으로 인정받게 되는 것이다.

둘째, 유교적인 청빈과 금욕적인 생활양식이 마치 성숙한 크리스천의 표본인양 이해되기도 한다. 자기 절제적인 삶이 성숙한 삶의 양식의 한 부분이 될 수는 있겠지만, 그것이 성숙한 크리스천의 전형으로 받아들여질 수는 없는 것이다. 특히 이러한 성인(聖人)의 모습이 목회자에게 더욱 강하게 투사됨으로써 목회자가 자신의 삶을 계획하고, 미래를 준비하며, 저축하고 사는 것을 터부시하는 현상이 나타나게 되었다고 나는 본다. 이러한 이중적 잣대가 오늘날 은퇴 목사와 교회와의 갈등과 같은 실제적인 문제로 드러나

---

49 강남순, *현대여성신학*, 266-7.

게 되었다. 교회의 담임자로서 생활이 어느 정도 보장될 때는 금욕과 청빈의 삶을 사는 것처럼 보이다가 교회를 은퇴할 때는 목사가 노욕에 눈이 먼 존재로 변질되었다고 성도들이 평가하는 것이다. 그 결과 은퇴 후 불확실한 미래 때문에 불안한 목회자는 교회로부터 하나라도 더 챙겨가려고 하고, 교회는 그런 변질된 목사에게 하나라도 더 안 뺏기기 위해 싸우는 일들이 비일비재하게 일어나게 되었다. 이런 현상은 평신도 입장에서도 마찬가지로 발생한다. 금욕과 청빈이 성숙한 크리스천이 추구해야 할 삶의 양식이라고 머리속으로는 생각하지만, 실제적인 삶은 자본주의의 이상을 좇지 않을 수 없는 현실에서 이중적 자아를 갖게 되는 것이다. 결국 이러한 문제들은 기독교인의 모습은 이래야 한다는 기준을 잘못 세워놓았기 때문에 일어나게 되었다. 또한 이 같은 파편적인 성숙 이해는 유교의 체면 문화와 맞물려 자신의 삶의 정황과는 동떨어진 채 고상한 척, 거룩한 척하는 표리부동(表裏不同)한 신앙인을 양산해내었다. 그리하여 교회 안에만 들어오면 누구보다 성스럽고, 거룩한 척 하면서도, 세상에서는 누구보다 자본주의 가치에 충실하게 살아가는 이중적인 모습을 보이게 된 것이다.

셋째, 정의에 대해 무관심한 현상이 나타나게 된다. 여기서 말하는 정의는 남녀차별에 근거한 성 정의(gender justice), 혈연과 지연에 얽매인 인종차별(racism), 상하위계질서에 근거한 계층차별(classism) 등 다양한 정의의 문제를 함의하는 것이다. 즉 사회의 다양한 정의 문제에는 무관심한 채, 자신의 인격고양만이 가장 중요한 것이라는 식의 지극히 배타적이고 협소한 개념의 인간이해에 머물게 된다. 한 예로 한국기독교교회연합

회(NCCK)의 설문조사에 의하면 한국교회 안에서 여성 신자들[50]이 가장 선호하는 하나님에 대한 표현이 구원의 하나님(41.7%)이나 자비와 사랑의 하나님(24.5%)에 편중되어 있는 반면, 정의의 하나님에 대한 이해는 9.4%에 머물러 있었다.[51] 이는 예수에 대한 이해에도 그대로 전이되어 나타났다.[52] 이러한 통계를 통해 알 수 있는 것은 피상적인 개념의 인격에만 관심하게 되면 기독교가 본래 가지고 있는 해방적이고, 변혁적인 특성이 약화되는 결과를 낳을 수 있다는 것이다. 예수의 사역의 본질이었던 억압받는 자의 편에 서는 것과 소외된 이들과 함께하는 연대성을 잃어버린 기독교라면, 그것이 어찌 크리스천의 성숙을 추구하는 모습이라 할 수 있겠는가? 이처럼 한국교회 안에서 인격의 성장을 성숙의 개념으로 이해했던 전통은 다양한 한계와 문제들을 내포하고 있었던 것이다.

C. 교회 성장을 위한 도구화된 개념의 성숙

여기서 도구화된 개념이라고 하는 것은 교회 성장을 목적으로 삼고, 이에 가장 적합한 모델로 변화되는 것을 성숙의 표상으로 삼는 것을 말한다. 이러한 견해에서는 새로운 신자가 성숙한 그리스도인으로 변화되는 것이 기독교 신앙의 전반을 이해하고 삶의 모든 영역에서 변화를 추구하는 통전적인 개념이라기보다는, 교회의 일원으로서 교회가 원하는 가치에 적극 순응하고 교회 성장의 동력으로서 성실히 임하는 것으로 생각하게 된다. 그런 관점에서 보자면 상당수 목회자들이 성숙을 강조하는 저변에는 신자들이 성숙

---

50 이것은 비단 여성 신도들의 문제일 뿐 아니라 남성 신도들에게도 나타나는 현상이라고 본다.

51 구원에 대한 의견에서도 개인의 죄를 회개하는 것(58.7%)과 죽은 후에 천국에 가는 것(14.9%)에만 관심하는 경향이 강하게 나타났다. 이러한 결과를 통해 기독교 신앙의 수준이 지극히 개인적인 차원에 머물러 있음을 보게 된다. 강남순, *페미니즘과 기독교*, 157-8.

52 예수를 구원자 예수(46%)나 대속자 예수(35%)로 이해하는 경향이 두드러지게 나타나는 반면, 여성을 제자로 인정한 예수(1.6%)나 정의를 위해 희생당한 예수(2.3%)에 대한 관심은 거의 없는 것으로 나타났다. Ibid., 159.

한 신앙의 경지에 이르면 그것이 교회 성장을 위한 새로운 동력이 된다는 논리를 바탕으로 하고 있는 것을 알 수 있다. 즉 성장(growth)보다는 오히려 성숙(maturity)에 중요성을 부여하고 그리스도인 개개인이 성숙한 신앙을 추구하도록 만들면 그것이 자연적으로 교회성장을 이루는 매개체가 된다고 보는 것이다.[53] 한국교회 안에서 영적 성숙을 추구한다는 취지 아래 붐을 일으켰던 제자훈련, 소그룹 운동 등도 그러한 맥락 위에 있다고 나는 본다. 이러한 관점을 대표적으로 보여주는 한 예를 들자면, 피터 와그너(Peter Wagner)는 성숙의 기준치에 대해 다음과 같이 제시하였다. 첫째, 매년 등록된 교인에 비해 출석하고 있는 교인의 숫자나 세례교인의 숫자를 비교할 것. 둘째, 문화적 및 복음전파를 위해 할당된 교회 예산의 비율. 셋째, 주님을 위해 자원하여 바치는 교인들의 시간비율. 넷째, 교인들의 개인적인 헌금의 비율. 다섯째, 출석 교인들의 균형 있는 연령 등을 꼽았다.[54] 이것은 무엇을 말해주고 있는가? 예배 참석, 헌신도, 헌금, 교회봉사, 인간관계 등을 교회 구성원들의 영적 상황을 파악하는 핵심적인 잣대로 보고 있다는 것이다.[55] 최근 10년간 한국교회 안에서 큰 영향력을 발휘하며 교회성장 세미나의 붐(boom)을 일으켰던 두 날개 양육시스템도 이러한 관점 위에 서 있다. 김성곤은 "결국 교회가 질적으로 건강하면 성장하기 마련"[56]이라는 신학적 바탕 위에서 6단계 양육시스템을 제시한다. 6단계 시스템을 간략하게 소개하면 1단계, "전도", 2단계, "정착", 3단계, "양육", 4단계, "제자훈련", 5단계, "군사훈련", 6단계, "재생산 훈련"이 그것이다. 한 사람이 전도되어 교회에 정

---

53 염범석, "소그룹운동을 통한 그리스도인의 성숙" (Th.M. thesis, 감리교신학대학교 신학대학원, 1987), 3.

54 박종순, "성경공부와 교회성숙," *월간목회*, vol. 170 (Oct 1990): 141.

55 김국환, "성숙으로 이끄는 맞춤양육," *목회와 신학*, vol. 233 (Nov 2008): 43.

56 김성곤, *두 날개로 날아오르는 건강한 교회* (경기: 도서출판 두날개, 2009), 30.

착하게 되면 양육을 실시하게 되는데, 이 양육반에서는 신앙의 기본 확신과 더불어 은사에 따라 교회를 섬기도록 "은사발견 세미나"를 실시하면서 동시에 "새 가족 섬김이 학교" 과정을 이수하게 한다.[57] 이후 제자훈련 단계에서는 그 목표를 가치 변화에 두는데, 그것은 한 마디로 세상적인 가치관을 내려놓고, 사람 낚는 어부로 변화되는데 있다.[58] 그리고 제자훈련 2학기는 군사훈련이라 명하며 그리스도의 좋은 군사는 자기 생활에 얽매이지 않고, 순종을 넘어 복종하는 존재로 변화되는 것에 그 핵심이 있다.[59] 마지막 6단계에 이르면 재생산훈련을 하게 된다. 제자훈련의 진정한 열매는 재생산을 해내는 사역자가 되는 것이다. 여기서 재생산은 두 말한 것도 없이 새로운 신자를 교회로 이끌어오는 것을 의미한다. 바로 이것이 교회 양육과 훈련의 열매이며, 궁극적인 목표라는 것이다.[60] 이상에서 볼 수 있듯이 교회성장을 위해 헌신할 수 있도록 잘 훈련된 신자를 성숙한 크리스천의 모습으로 이해하는 경향은 한국교회 안에 만연하게 퍼져 있는 현상이라 하겠다.

교회성장이 기독교 신자들이 추구해야 할 최고의 가치이고, 그 일을 성실히 수행하는 자가 성숙한 존재라고 하는 성서신학적 배경을 제공한 핵심적인 구절 중 하나가 마태복음 28장 19-20절이다. "그러므로 너희는 가서 모든 민족을 제자로 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 침례를 베풀고 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라 볼지어다 내가 세상 끝날까지 너희와 항상 함께 있으리라 하시니라"(마 28:19-20) 예수의 "지상 대 명령"이라는 표제와 함께 기독교 신자들의 신앙고백의 근간을 이루고 있

57 김성곤, 79.
58 Ibid., 80-1.
59 Ibid., 81.
60 Ibid., 82.

는 이 구절에 대한 파편적이고, 아전인수(我田引水)격의 해석들이 한국교회가 교회성장에 맹목적으로 몰입하게 하는 역할을 했다고 나는 본다. 다시 말해 예수의 관점에서 모든 민족을 제자로 삼는다고 하는 것이 무엇을 의미하는 것인지 삶의 정황 속에서 구체적으로 묻고 답하는 과정이 없이 그저 삼위일체의 이름으로 침례(세례)를 주는 것만이 가장 중요한 사명인양 생각했던 것이다. 또한 예수께서 말한 "내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라"는 구절에 대한 성찰은 간과한 채 그저 세례 받은 자의 수만 늘리면 자신의 사명을 다한 것이라는 논리가 팽배해왔다. 그 결과 예수의 마지막 유언이라 여겨지는 사도행전 1장 8절에 대해서도 성장제일주의식의 해석만 난무하게 되었다. "오직 성령이 너희에게 임하시면 너희가 권능을 받고 예루살렘과 온 유대와 사마리아와 땅 끝까지 이르러 내 증인이 되리라"(행 1:8) 이 구절은 전통적인 관점에서 교회성장을 추구하는 것이 교회의 절대적 사명이요, 그 일을 훌륭하게 수행하는 것이 예수의 뜻을 온전히 따르는 크리스천이라는 식의 생각을 갖게 했다. 이러한 신학적 바탕 위에서는 자신만 그리스도를 구주로 고백하는 것이 아니라 그리스도를 알지 못하는 사람에게까지 그리스도를 전하는 사람이 되는 것이 성숙한 크리스천을 가늠하는 잣대로 여기게 하며,[61] 교회가 커지고 성도 수가 많아지면 사회에 더 큰 영향력을 발휘할 수 있다고 생각하게 만든다. 그리하여 신자들의 성숙한 신앙을 추구한다고 하면서, 정작 그들의 성숙한 삶에 대해서는 관심하지 아니하고 그저 외형적인 성장에만 집착하게 하는 결과를 낳는 것이다. 이러한 성숙 이해는 점차적으로 교회 밖의 세상에 대해 배타적인 신자가 되게 함으로써 타자에 대

61 김홍도 et al., *이렇게 제자훈련 해야 교인들이 성숙한다* (서울: 하나, 1997), 99.

한 이해가 지극히 제한적인 한계에 머무를 수밖에 없게 한다.

예수는 분명히 "내 증인이 되라."고 명하였다. 그렇다면 예수의 증인이 된다고 하는 것이 무엇을 의미하는 것인가를 반드시 생각해봐야만 한다. 그렇지 않으면 목회자가 자신의 욕망을 예수의 복음에 투영하여, 그것을 잘 지켜 행하는 신자를 거룩하고 성숙한 신자라고 여기는 우를 범할 수 있기 때문이다. 예수의 증인이 된다고 하는 것은 생각처럼 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 예수의 증인이 되기 위해서는 예수가 품었던 생각과 마음, 그리고 그의 사역의 성격을 온전히 이해하고, 그가 걸어간 길을 좇아가고자 하는 삶의 결단이 있어야 하기 때문이다. 그런 관점에서 보면 예수가 양적 성장을 성숙의 전형으로 제시한 적이 단 한 번도 없었다는 사실을 발견하게 된다. 따라서 크리스천으로서 성숙을 추구하고자 한다면 교회 성장을 위한 도구적인 개념의 인간이해의 지엽적인 사고를 넘어서 전 존재적이고, 전 인간적인 개념의 성숙을 추구하려는 자세가 필요하다 하겠다.

Ⅲ. 페미니스트 신학적인 관점에서 재구성하는 성숙의 의미

A. 통전적인 개념으로서의 성숙

기독교 신앙을 추구한다고 할 때, 영과 육을 이원론적으로 구분하여 영적인 것에 몰두하는 것만이 성숙한 행위라고 생각해왔던 세계관이 페미니스트 신학적인 관점을 통해 통전적인 개념으로 극복되어야 한다. 기독교적인 영성의 개발이 순수한 영혼의 차원이나 혹은 배타적인 기도와 영성적인 덕목의 성취를 통해서만 이뤄지는 것이 아니라 통전적인 인간성의 추구를 통해 이뤄질 수 있기 때문이다.[62] 무엇보다 이원론적인 사고가 가지는 가장 치명적인 약점 중 하나는 다양성을 용납하지 못한다는데 있다. 또한 나와 다른 것은 틀리거나 나쁜 것으로 간주되기 때문에 관계에서의 폭력과 언어의 폭력, 더 나아가 육체적 폭력과 살인까지 합리화할 수 있는 근거가 된다. 그리고 그것이 개인적 차원을 넘어 집단적, 사회적, 국가적으로 연결될 때에는 유태인 학살, 흑인 노예제도, 남성의 여성비하 등을 자연스럽게 여기게 하는 비인간적인 결과를 초래하게 만든다.[63] 한국에서 열린 WCC 모임[64]의 진행과정을 지켜보면서, 많은 이들이 WCC 모임에 대한 반대 서명과 반대 시위를 하면서 다름을 인정하는 행위에 대해 죄악시하는 것을 보았다. 그들은 한 기준 안에서 획일화(uniformity)되지 않는 것에 심히 우려를 표명하면서, WCC가 사탄의 모임이라고까지 비판하였다. 그러나 인간이 하나님의 형상대로 창조되었고, 그들이 그들 나름대로의 개체성을 가지고 살아간다고 할 때 그 다름이 어찌 한 틀 안에 모일 수 있겠는가?

---

62 강남순, *페미니스트신학*, 193.

63 강남순, *현대여성신학*, 171.

64 2013년 10월 30일-11월 8일까지 한국의 부산에서 열림.

기독교가 일치를 말할 때 그것은 "상이성 속에 일치"(unity in diversity)를 말하는 것이지 절대로 "획일화"(uniformity)되는 것을 의미하는 것은 아니라고 본다. 그런 맥락에서 크리스천이 삶 속에서 성숙을 추구하는 자세란 에큐메니컬한 의식을 가지고 다양성을 존중하면서 그 가운데 일치를 추구하는 것이라 말할 수 있을 것이다.

그렇다면 우리가 어떻게 상이성 속에 일치를 이뤄갈 수 있을 것인가? 다시 말해 이원론적인 사고를 넘어서 통전적인 자아 개념을 설정할 수 있느냐는 말이다. 여기서 우리에게 새로운 인간 이해가 요청되는데, 강남순은 그것을 "관계의 거미줄"(web of relations)이라는 말로 설명하였다. 즉, 인간이란 분리된 존재가 아니라 관계의 그물 속에서 살아가는 관계적 인간이라는 것이다.[65] 관계적 인간이라는 개념은 인간을 정신-육체, 나-타자, 인간-자연 등 이원론적으로 구분하지 않고, 이 양극이 사실상 철저히 서로 연관되어 있다는 인식으로부터 나온 인간 이해다.[66] 이러한 관계적 개념을 설명하기 위해 코넬리우스 플랜팅가(Cornelius Plantinga)는 창세기의 하나님의 창조 이야기를 예로 든다. 창세기 1장에서 하나님의 창조가 "분리하기"와 "결합하기"로 기술되어 있다는 것을 지적한 것이다.[67]

> 하나님은 일종의 창조적 분리를 시작하신다. 그분은 어둠으로부터 빛을, 밤으로부터 낮을, 땅으로부터 물을, 땅에 다니는 것으로부터 바다 생물을 분리시키신다. …동시에 하나님은 결합하신다. 그분은 청지기이자 돌보는 존재로 사람을 다른 피조물과 결합시키시고, 자신의 형상을 지닌 사람을 자신과 결합시키시고, 서로

65 강남순, *현대여성신학*, 169.

66 Ibid., 171.

67 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace 배제와 포용*, trans. 박세혁 (서울:한국기독학생회출판부, 2012), 97-8.

를 온전케 하는 보완자로서 사람들이 서로 결합하게 하신다.[68]

플랜팅가의 설명을 통해 하나님의 창조가 분리되고 또한 결합된 실체들이라는 복합적인 패턴으로 존재한다는 사실을 깨닫게 된다. 이를 미하엘 벨커(Michael Welker)의 말을 인용하여 설명하자면, 창조는 "상호 의존의 관계망을 형성하고 유지하는 것"을 뜻한다.[69] 다시 말해 우리가 우리 자신인 것은 우리 옆에 있는 타자로부터 분리되어 있기 때문이 아니라, 우리가 분리된 동시에 연결되어 있으며, 구별(differentiation)되는 동시에 관계(relationship)를 맺고 있기 때문이다.[70] 이를 우머니스트 신학자인 윌리엄스(Delores Williams)는 독립적인 삶을 살 줄 알면서, 동시에 자기가 속한 공동체와의 상호 의존적인 삶을 적극적으로 받아들이고, 연대감을 나누며 살아가는 상태라고 설명한다. 그리고 이것을 "관계적 독립성"(relational independence)이라는 말로 표현하였다.[71]

이와 같이 창조의 과정이 분리하고 결합하는 활동을 통해 이뤄진 것이라면, 죄는 상호 관계적으로 존재하는 것을 파괴하여 혼돈하고 공허한 상태로 되돌리는 것으로 이해할 수 있다. 즉 하나님의 창조물들이 상호 의존적으로 존재하는 형식을 폭력적으로 재설정하는 것이다. 이러한 행위를 미로슬라브 볼프(Miroslav volf)는 "배제"라고 말한다.[72] 그

---

68 Cornelius Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 29; cited in Volf, 98.

69 Ibid., 98-9.

70 Ibid., 99-100.

71 강남순, *현대여성신학*, 174.

72 "배제"와 "경계"를 구분할 줄 알아야 한다. 경계는 구별이라는 창조적 과정의 일부다. 경계가 없으면 개별적인 정체성도 존재할 수 없으며, 개별적인 정체성이 없으면 타자와의 관계도 존재할 수 없는 것이다. 반면 배제는 타자와의 창조적인 만남 자체를 가로막는 장벽이다. Volf, 100-2.

렇다면 배제에 대해 우리는 어떻게 이해해야 하는가? 이에 대해 두 측면을 지적할 수 있다. 하나는 "결합"을 거스르는 요소이며, 다른 하나는 "분리"를 거스르는 요소다. 첫째, 배제는 상호 의존의 형식(결합)을 벗어나 극단적인 독립의 위치를 차지하려는 태도를 수반한다. 그리할 때 타자는 자기 공간으로부터 쫓아 버려야 할 적이 되거나, 얼마든지 무시하고 내버릴 수 있는 존재가 되고 만다. 둘째, 배제는 분리를 지워 버리는 것을 수반한다. 이 때 타자는 타자성을 유지한 채 상호 의존의 형식으로 존재하는 개체로 인식되지 않는다. 다만 타자는 자아처럼 만들어져 동화되거나 자아에 종속되어야 할 열등한 존재로 이해되는 것이다.[73] 결국 이러한 대립적 이원론의 사고체계는 언제나 양자택일의 윤리적인 선택을 요구하게 된다. 즉 한 쪽은 다른 쪽보다 더 높은 가치를 지닌 우월한 것으로, 다른 한 쪽은 열등한 것으로 구별되기 때문에 지배와 종속의 계층주의적 현실을 그대로 받아들이게 만드는 것이다.[74]

그러나 한 사람 한 사람이 하나님의 고유한 형상대로 지어진 독립적인 인간인 동시에, 하나님 안에서 역동적인 관계를 맺고 있는 존재라고 하는 통합적인 인간 이해를 갖게 되면 서로가 서로에게 의미 있는 존재가 될 수 있다. 이러한 인간 이해를 로즈마리 류터(Rosemary R. Ruether)는 "통전적 자아"(whole self)라고 설명하는데, 이는 이원론적으로 분리되어 왔던 성향들이 한 인간 안에서 온전히 통합되는 것을 의미한다. 이러한 통전적 자아는 그 안에 본질적 사회성(essential sociality)을 지니고 있기 때문에 한 인간 안에서 이원론적 분리가 극복되는 것에만 의미가 있는 것이 아니라, 자아/타자의 분리성도

73 Volf, 101.

74 강남순, *현대여성신학*, 171.

극복되게 함으로써 타자와의 상호 관계성에 대한 인식으로까지 확장되게 한다. 그리하여 관계 속의 인간으로 나아갈 수 있는 터전을 마련해주는 것이다.[75] 이러한 상호 관계성에 대한 이해가 깊어지게 되면 전통적으로 열등한 것으로 간주되어 왔던 것들이 본래적 가치를 되찾게 될 뿐 아니라 "인간과 인간"의 관계성에만 관심하던 것을 넘어서 "인간과 자연"과 같이 이제껏 여성화 되고, 주변화 되어 왔던 존재들에 대한 인식까지도 깨어나게 한다.[76] 그러한 인식의 전환, 혹은 인식의 깨어남이 성숙한 인간 존재로 나아가는 전재가 되며, 그 깨어난 인식을 삶 속에서 실천해가는 것이 성숙한 기독교인이 지향해야 할 삶의 자세라고 나는 본다.

그런 관점에서 예수의 삶과 사역을 살펴보면 그는 늘 사람들에게 새로운 깨우침과 도전을 전해주었으며, 이를 통해 모든 종류의 배제와 차별의 벽을 허물고 진정한 관계를 맺게 하는데 자신의 모든 삶을 헌신했던 것을 보게 된다. 먼저 예수는 온전한 인격체로 인정받지 못하고 사람으로 계수되지도 못하던 여성들을 자신의 제자로 삼았을 뿐 아니라 부활의 첫 증인이 되게 함으로써 오히려 예수의 제자들이 그녀들로 하여금 듣고, 배우도록 만들었다. 심지어 예수는 타자화 된 존재의 상징인 열두 해 혈루증 앓던 여인에게 "네 믿음이 너를 구원하였다"(막 5:34)고 선포하심으로써 그 주위에 있던 제자들과 뭇 유대 남성들에게 자신을 돌아보게 하는 계기가 되게 만들었다. 또한 그는 주변화 시키는 것이 당연하다고 여겨졌던 어린 아이가 자기에게 오는 것을 막지 말라고 하시며, "천국이 이런 사람의 것이니라"(마 19:14)고 가르치시고 더 나아가 "너희가 돌이켜 어린 아이들

---

75 강남순, *현대여성신학*, 173.

76 강남순, *페미니스트 신학*, 206-8.

과 같이 되지 아니하면 결단코 천국에 들어가지 못하리라"(마 18:3)고 선언함으로써 외면 받고 소외 되는 것이 당연하다고 여겨졌던 존재들이 기독교 신앙의 중심 모델이 되게 하셨다. 즉 예수의 복음은 나는 옳고 너는 그르다고 하는 절대적인 기준을 가지고 타인을 배제하고 구분 짓는 것이 어리석은 행위며, 계층, 성별, 지위에 상관없이 나는 너에게, 너는 나에게 얼마든지 의미가 될 수 있다는 것을 보여준 것이다. 특별히 예수의 그러한 의도가 가장 잘 나타나 있는 관계적 공동체의 대표적 모델이 그의 열 두 제자 그룹이다. 마태, 마가, 누가가 전하고 있는 예수의 열 두 제자 공동체의 구성원들의 면면을 보면 도저히 함께 할 수 없을 것 같은 구성원들이 하나의 공동체를 이뤘던 것을 알 수 있다(마 10:2-4, 막 3:16-19, 눅 6:14-16). 한 예로 로마의 앞잡이 노릇을 했던 세리 출신 마태와 무력까지도 불사하여 로마의 전복을 꾀했던 열심당원 시몬 같은 경우는 전혀 섞일 수 없는 이질적인 존재였다. 또한 빌립과 나다나엘 같이 신중한 지식인 그룹과 베드로와 요한처럼 다혈질에 배움이 많지 않은 제자들이 하나의 공동체를 이룬다는 것도 결코 쉽지 않은 일이었다. 그러나 그들이 예수의 가르침 안에서 진정으로 하나가 되었을 때, 사회를 변화시키는 힘(transforming power)을 구성하였고, 그 영향력의 결과가 바실레이아 (*basileia*)의 정신을 실현하는 초대 공동체로 나타났던 것이다. 이것이 바로 예수가 상호관계적인 이상을 삶 속에서 치열하게 실천했던 흔적들이며, 그는 이 이상을 십자가 위에서 목숨을 던지면서까지 지켜냈다. 그러므로 예수의 길을 따르고자 하는 기독교 신자라면 자신의 삶의 정황(praxis)에서 모든 종류의 배제와 차별을 넘어서는 통전적인 인간 이해를 가져야 하며, 그러한 통찰력을 기반으로 새로운 차원의 공동체를 구성해가야 한다. 나

는 그것을 "살롬 공동체"라 명하는 것이다.

여기서 한 가지 지적하고자 하는 것은 관계 속의 인간이란 개념이 자칫하면 잘못 해석될 수 있기 때문에 명확한 이해를 가져야 한다는 점이다. 무엇보다 유교의 지대한 영향을 받아온 한국적 정황에서는 더욱 그런 부분에 민감해야 한다. 왜냐하면 유교적 인간 이해의 핵심을 나타내는 삼강오륜의 경우 관계란 언제나 계층주의적이고 남성 중심적으로 설정되어 있었기 때문이다. 출발점 자체가 불균형 속에서 설정된 관계성이란 언제나 힘없는 약자에겐 억압의 도구가 될 수 있다는 것을 명심해야 한다.[77] 또한 인간 개개인의 존엄성에 대한 "개체적 인식"이 선행된 후에야 "관계성의 영역"으로 나아가는 것이 의미가 있는 것인데, 유교의 영향권 아래서 한국은 단 한 번도 분명하게 개체성의 원리가 강조된 적이 없다는 점도 인지해야 한다. 서구 근대의 개체성의 원리가 비판을 받게 된 것은 그 개체성의 원리 자체가 문제된 것이 아니라, 그것이 관계성(연대성)의 영역으로 확대되지 못한 것에 대한 반성적 성찰의 결과였다.[78] 그러한 과정들은 간과한 채 무조건 관계성의 원리를 추구해야 한다고 명분만 강조하는 것은 또 다른 문제를 야기하는 원인이 될 수 있다. 그러므로 한국적 정황에 대한 분명한 이해를 가지고, 그 통찰력을 기반으로 관계성의 원리를 추구하는 길로 나아가야 할 것이다.

B. 포용의 경계 넓히기

인간이 존재하는 방식에 대한 이해가 이원론의 그늘에서 벗어나 상호 연대성에

77 강남순, *현대여성신학*, 173-4.

78 강남순, "유교와 페미니즘 : 그 불가능한 만남에 대하여," in *유교와 페미니즘*, ed. 한국유교학회 (서울: 철학과현실사, 2001), 274-7.

근거한 관계적인 개념으로까지 확장되었다면, 이제 자신이 관계하고자 하는 대상(others)의 한계가 어디까지인가를 물어야 한다. 다시 말해 자신의 포용의 경계(the circle of inclusion)에 대한 진지한 성찰이 있어야 한다는 것이다. 이러한 문제에 대해 진지하게 성찰해볼 수 있는 예수의 계명이 있는데, 그것은 바로 "이웃 사랑"에 대한 가르침이다. 예수는 "네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라"(마 22:39)고 명하였는데, 이러한 가르침이야말로 상호 관계성의 존재로 살아가고 있는 인간 실존에 대한 가장 명료한 통찰이라 할 수 있다. 기독교 신자들이 이웃과 세계를 향한 통전적인 자아를 갖지 못하는 이유 중 하나는 이웃을 그저 이웃으로 보기 때문이며, 더 나아가 그들을 적으로 생각하기 때문이다. 그 결과 예수의 길을 따른다고 하는 기독교인들에게서 무수한 배제와 편 가름의 배타주의적 특성들이 나타나게 된 것이다. 그러므로 "네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라"고 하셨던 예수의 가르침을 삶 속에서 온전히 이해하고 실천하기 위해서는 반드시 두 가지 질문이 선행되어야만 한다. 첫째는, "네 이웃이 누구인가"하는 것이다. 즉 기독교 신자로서 자신의 포용의 경계가 어디까지인지를 예수의 관점에 비추어 성찰해봐야 한다. 둘째는, 그 이웃을 "내 자신과 같이 사랑한다는 것"이 과연 어떤 의미인가를 물어야 한다. 그러한 과정은 간과한 채 그저 좋은 게 좋다는 식으로 함께 사랑하며 살자고 단순하게 정리해버린다면 이웃 사랑에 대한 추상적인 개념만 가득할 뿐 실제적인 삶의 현장에서는 전혀 영향력을 발휘하지 못하는 공허한 메아리만 남게 된다. 또한 사랑의 이름으로 수많은 배제와 폭력이 일어나는 것도 막을 수 없다. 그것이 이제껏 제국주의 기독교가 이웃 사회에 사랑을 베풀어온 방식이기도 했던 것이다.

그렇다면 먼저 기독교 신자로서의 정체성을 가진 한 사람이 이웃의 경계를 어디까지로 규정하는 것이 예수의 가르침에 옳게 반응하는 것일까? 다시 말해 어떠한 해석학적 틀을 가지고 이웃을 바라보는 것이 성숙을 추구하는 기독교인의 올바른 자세인가 하는 점이다. 이에 대한 답은 사실 간단하지가 않다. 왜냐하면 어떤 관점에서, 어떤 목적을 가지고 이 구절을 대하느냐에 따라 이웃의 범주가 얼마든지 달라질 수 있기 때문이다. 한 예로 많은 목회자들이 예수가 "네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라"고 했을 때 그것이 레위기 19장 18절 말씀을 인용한 것이라고 쉽게 결론을 짓곤 한다. 그러나 그것은 결코 옳은 해석이 아니다. 왜냐하면 예수의 삶과 사역을 두고 볼 때, 그의 진술이 레위기에서 표명하고 있는 이웃과 그 범주가 같지 않기 때문이다. 레위기에서 말하고 있는 이웃의 범주는 이방인과 상대적 위치에 있는 개념으로서 성민에 속하는 선택 받은 히브리 종족에게만 적용되는 개념이었다.[79] 그것을 레위기 25장 44-46절이 잘 보여주고 있다.

> 너희가 남종이나 여종을 두려면, 너희의 주변에 있는 여러 나라에서 남종이나 여종을 사들일 수 있다. 너희는 또, 너희와 함께 사는 외국인 거주자의 자손 가운데서나, 너희의 땅에서 태어나서 너희와 함께 사는 그들의 가족 가운데서 종을 사서, 너희의 소유로 삼을 수 있다. 너희는 또 그 종들을 너희의 자손에게 영원한 유산으로 물려줄 수도 있다. 바로 이들은 너희가 종으로 부려도 된다. 그러나 너희의 동포 이스라엘 자손들끼리 서로 고되게 부려서는 안 된다.(레 25:44-46, 새번역)

레위기의 입장에서 볼 때 네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라고 명하는 여호와 하나님이 동시에 이웃이 아닌 이방인은 노예로 사고, 팔고, 그리고 영원히 소유할 수 있

---

79 강남순, *페미니스트 신학*, 312-3.

음을 허용하고 있다.[80] 또한 히브리 종족과 "함께 사는" 외국인 거주자의 자손 가운데서 도 종을 삼을 수 있고, 심지어 그들이 대대로 너희와 "함께 살아도" 그 자손 가운데서 여전히 종을 삼아 소유할 수 있다는 것이다. 이것이 의미하는 바는 한 번 이방인은 영원한 이방인으로 너희의 이웃이 될 수 없으며, 그것이 영원한 너희 소유물이 될 수 있다는 뜻이다. 이러한 레위기의 말씀을 문자 그대로 현실에 가지고 와서 적용한다면 어떻게 되겠는가? 그것은 매우 배타적인 이웃의 경계를 구성할 것이며, 한국 땅에 와서 힘겹게 살아가고 있는 외국인 노동자들을 얼마든지 착취하고 심지어 노예처럼 부릴 수 있는 사상적인 근거가 될 것이다. 과거 일부 기독교인들이 노예를 부리면서도 아무런 죄의식 없이 그런 일을 자행할 수 있었던 이유 중 하나도 바로 이러한 사고구조를 지녔었기 때문이라고 나는 본다. 이처럼 이웃에 대한 배타적인 범주 설정은 사실상 기독교가 세계 속에서 평화(shalom)를 위해 일하는 것이 아니라 오히려 방해하는 역할을 하게 만든다.[81] 그러므로 성서의 메시지들은 언제나 예수의 관점에서 재해석되고, 재구성되어야 한다. 그리하여 예수가 가졌던 포괄적인 개념[82]의 이웃의 이해로 점점 더 그 틀이 확장되어야 하는 것이다. 나는 그것을 포용의 경계 넓히기(Enlarging the Circle of Inclusion)라 이름 하고자 한다.

그런 맥락에서 나는 기독교인이 성숙을 지향하는 모습 중 하나가 해체

deconstruction)를 추구하는 자세라고 말하고 싶다. 여기서 말하는 해체는 파괴를 의미하

80 강남순, *페미니스트 신학*, 313-4.

81 Ibid., 327.

82 예수는 그의 삶을 통해 이방인(사마리아 여인, 수로보니게 여인 등)뿐 아니라 이방인과 같은 대접을 받던 창녀, 세리, 병자들을 자신의 이웃으로 여기고, 함께 식탁에서 먹고 마시며, 그의 가르침을 나누었다.

는 것이 아니다.[83] 그것은 자신이 갖고 있는 제한성을 끊임없이 인식하고, 그 한계를 예수의 관점에서 성찰함으로써 새로운 나를 재구성하기 위한 "과정"으로서의 의미다. 이러한 해체의 자세를 가질 때에야 내 이웃의 범주가 자신이 가진 편협한 시각과 사상적 근거를 넘어서 새로운 지평으로 나아갈 수 있는 장이 마련될 수 있다고 본다. 강남순이 『코스모폴리탄 신학』(Cosmopolitan Theology)에서 주장하는 것처럼 만일 사람이 자신과 다른 사람에 대해서 끊임없는 새로움을 인정할 수 없다면, 이웃 사랑과 그 책임에 대한 예수의 명령을 온전히 수행할 수 없을 것이기 때문이다.[84] 따라서 내가 규정하고 있는 이웃의 틀이 예수의 그것과 같은 맥락에 있는 것인지를 늘 되돌아보고 점검하는 것이 성숙을 추구하는 기독교 신자들이 지녀야 할 근본적인 삶의 자세라 할 수 있다. 그리하여 어제의 내가 세워 놓았던 인식의 담들을 끊임없이 해체하고, 예수와 같은 포용의 지평을 지닌 존재로 지속적으로 거듭나야 하는 것이다. 그런 의미에서 성숙을 추구하는 신자의 거듭남은 단 일회적인 사건이 아니라 지속적인 과정이며, 예수의 길을 좇아 죽는 날까지 추구해야만 하는 것이다.

이렇게 예수의 가르침을 좇아 포용의 경계 넓히기를 훈련하다 보면 결국 예수의 가장 급진적인 계명(radical commandment)과 맞닥뜨리게 된다. 즉 예수가 말하는 "이웃"의 경계에는 "원수"까지도 함의되어 있기 때문이다(마 5:44).[85] 이것은 실로 혁명적인 개

83 여기서 말하는 "해체"는 "수정"에 대한 관점까지도 함의하는 것이다. 우리가 포용의 경계를 넓히려 할 때 어떤 것은 해체해야 하지만, 어떤 것은 수정해야 할 것도 있다. 이러한 전이해 없이 무조건 해체만을 강조한다면 결국 무의미한 공론만 남게 될 것이다. 인간이 살아가는 제도적 삶의 현실에서 모든 것을 해체한다고 하는 것은 사실상 불가능한 이상이기 때문이다.
84 Namsoon Kang, *Cosmopolitan Theology* (ST. Louis: Chalice Press, 2013), 107.
85 무조건 "원수를 사랑해야 한다."고 단순하게 정의 내리는 것은 또 다른 위험 요소를 갖는다.

념이며, 한편으로는 불가능한 이상이라 할 수 있다. 그러나 그렇기 때문에 역설적으로 이 계명은 기독교인들의 진정한 이상이 될 수 있다. 왜냐하면 종교가 지니는 속성이 자기 자신과 이웃에 대한 이런 불가능한 사랑과 불가능한 환대, 그리고 불가능한 책임에 열정적으로 임하는데 있기 때문이다.[86] 그래서 예수는 "너희를 사랑하는 자만 사랑하는 것은 칭찬 받을 것이 없고, 선대하는 자만 선대하는 것도 의미 없는 일"(눅 6:32-33)이라고 말하였다. 그러한 일은 너희가 죄인이라고 규정하는 사람들도 얼마든지 하는 행위라는 것이다. 따라서 진정한 크리스천이 되고자 한다면 자신에게 원수처럼 여겨지는 존재까지도 포용할 수 있는 사랑의 지평을 갖기 위해 끊임없이 노력해야만 한다. 그러한 과정을 통해 끊임없이 자신이 쌓아온 벽을 허물고 예수가 품었던 존재들을 마음(compassion)으로 끌어안는 삶을 사는 것, 그것이 성숙한 그리스도인이 걸어가야 할 길인 것이다.

그렇다면 이제 두 번째 문제를 생각해보도록 하자. 심지어 원수까지도 함의하고 있는 "이웃"을 "내 자신 같이 사랑하라"는 예수의 가르침을 과연 기독교 신자들은 어떻게 이해하고 받아들여야 하는가? 그것은 한 마디로 불가능의 영역으로 나아가는 가능성 있는 첫 발걸음에 대한 질문이기도 하다. 나는 그것이 이제껏 내가 배제하고, 정죄했던 존재들을 "내 자신"으로 보는 작업에서부터 시작되어야 한다고 본다. 우리가 어떤 존재를 "대상"으로만 볼 때는 그 존재를 진심으로 느낄 수 없다. 그러나 그 존재를 나 자신으로 보게 될 때, 이전에는 보지 못했던 새로운 인식들이 깨어나게 된다. 내 이웃이 서 있는

무분별하고 무절제한 사랑은 오히려 진정한 사랑이 아니며, 또한 이 세상을 파괴할 수 있는 근거가 될 수 있기 때문이다. 그 대표적인 예를 세계 2차 대전의 주범이었던 히틀러와 본회퍼의 관계를 통해 볼 수 있다. 따라서 "원수 사랑"의 계명은 늘 정의의 기반에서 평가되어야 하며, 삶의 정황에서 재해석 되어야만 한다.

86 Namsoon Kang, *Cosmopolitan Theology*, 107.

자리가 내 자리가 될 수도 있었고, 또 언제든 내가 서 있는 자리가 될 수도 있다는 생각, 그러한 역지사지(易地思之)의 자세가 있을 때 진정한 긍휼과 사랑이 나타나는 근거가 될 수 있다는 것이다. 그것을 실험해 볼 수 있는 좋은 예가 하나 있는데, 그것은 넬 몰튼(Nelle Morton)이 1973년 하버드대학교에서의 공개강연에서 시도한 "상상으로 하는 실험"을 통해서다. 몰튼은 "만약 지금 남성과 여성의 상황이 완전히 바뀐다면, 당신은 어떻게 느끼겠습니까?"라는 질문을 청중들에게 던짐으로써 남성과 여성의 위치가 완전히 전도된 상황을 상상해보도록 이끌었다. 그 자리에 있던 많은 사람들은 이러한 "상상으로 하는 실험"을 통해 남성중심적 가치구조나 언어, 그리고 제도와 기구들이 철저히 여성들을 소외시키고 남성중심적으로 지속되어 왔으며, 그것들이 얼마나 여성들의 삶을 왜곡시키고 있는가를 생생하게 느낄 수 있었다고 한다.[87] 이처럼 내 이웃의 일을 내 자신의 일처럼 여기는 관계적인 경험을 하게 되면, 그것이 전적으로 남의 일이 아니라 얼마든지 내 일이 될 수 있고, 또한 내 일이기도 하다는 것을 깨닫게 된다. 그런데 나는 기독교인으로서 성숙을 추구하는 자라면 여기서 한 걸음 더 나아가야 한다고 생각한다. 그것은 자신의 이웃이라 여겨지는 존재, 즉 앞에 예로든 여성처럼 늘 이웃으로 존재하면서 무의식 속에서 배제해왔던 이들에 대해서만 이런 작업을 시도하는 것이 아니라 더 나아가 자신이 의식적으로 배제하고 차별하고 있는 실제 원수처럼 여기고 있는 존재들에 대해서도 이런 실험을 해보는 것이 필요하다는 것이다. 기독교인들에게 있어서 어떤 이들은 그런 존재가 타종교인일 수도 있고, 또는 성 소수자일 수도 있다. 스티븐 스프링클(Stephen V. Sprinkle)

---

87 강남순, *페미니스트 신학*, 320-1.

이 쓴 『누가 무지개 깃발을 짓밟는가』(Unfinished Lives)를 보면 미국에서 혐오 범죄에 의해 희생된 14명의 성 소수자의 이야기가 담겨 있다. 그 이야기들을 살펴보면 자신과 다른 삶을 살아가는 이들을 적 내지는 원수로 보고 그들을 배제하고 차별하는 것도 모자라 심지어 죽여 버림으로써 기독교인의 의무를 다했다고 보는 이들을 발견하게 된다.[88] 해리 녹스(Harry Knox)가 스프링클의 글에 대해 "거부와 무지라는 돌밭에서 자란 폭력의 심오한 근원을 다룬다."[89]라고 평했던 것처럼 자신의 인식의 끝자락에 있는 존재들에 대해 거부와 무지로 일관한다면, 그들과 진정한 사랑을 나눌 수 없다는 것을 깨달아야 한다. 원수처럼 여겨지는 이들을 단지 대상으로만 보는 것이 아니라 "상상으로 하는 실험"을 통해 나 자신으로 볼 수 있는 인식의 눈이 떠진다면 그들을 사랑하며 사는 것이 어떤 것인가에 대해 좀 더 예수의 뜻에 가까운 답을 얻을 수 있을 것이다.[90] 이러한 인식론적 전환을 주는 예수의 가르침이 마태복음 25장 31-46절에 담겨 있다. 여기서 예수는 "지극히 작은 자 하나에게 한 것이 곧 '내게 한 것'이라"(마 25:40)고 선언한다. 즉 너희가 타자라고 여겼던 주린 자, 목마른 자, 헐벗은 자, 병든 자, 갇힌 자들 안에 예수 자신이 깃들어 있었다는 것이다. 이러한 예수의 도전적인 가르침이야말로 그 어떤 존재도 우리의 적으로만 존재할 수 없고, 인간의 이해를 뛰어 넘어 사랑해야만 하는 존재로 보게 하는

88 특히 케네스 L. 커밍스 2세를 죽인 테리 마크 맹검의 경우가 그 대표적인 예라 하겠다. 그는 하느님이 자신에게 〈레위기〉에서 말씀하신 것처럼 "게이들을 잡아 죽이라고 명하셨다."고 하면서 "수없이 많은 시간 동안" 《성서》를 공부한 끝에, 하느님께 바칠 제물로 남자 한 명이 있어야 한다는 결론을 내리게 되었다. 그 제물로 커밍스 2세를 죽이면서 그는 자신이 하느님의 도구로 사용되고 있다고 생각했다. 그리고 그는 마지막으로 "나는 진심으로 내가 옳은 일을 했다고 믿습니다."라는 말을 남겼다. Stephen V. Sprinkle, *Unfinished Lives 누가 무지개 깃발을 짓밟는가*, trans. 황용연 (서울: 알마 출판사, 2013), 115.

89 Ibid., 10.

90 혹은 나 자신보다 더 사랑하는 "내 자녀"라고 생각해보는 것도 좋은 시도라고 본다.

것이 아니겠는가? 이러한 변화된 시선을 가지고 타자를 예수 대하듯 대하고, 예수 섬기듯 섬기는 자들이 하나님의 나라를 상속받을 자들이라고 하는 예수의 가르침은 우리에게 새로운 인식의 지평을 열어준다 하겠다.

이러한 이해에 기반 하여 볼 때 예수의 이웃 사랑의 가르침에 등장하는 세 주체인 "나", "이웃", "원수"는 각각 별개로 존재하는 개념이 아니라 궁극적으로 하나의 개념 안에 있는 것임을 깨닫게 된다. 다시 말해 우리 자신이 극복해야 할 것은 절대적 타자로 존재하는 이웃이나 원수가 아니라 바로 나 자신의 한계와 담들이다. 그래서 예수는 "이웃(원수)"을 "네 자신" 같이 사랑하라고 했던 것이다. 먼저 자기 자신을 배제와 차별의 담을 넘어 아무런 편견 없이 온전히 사랑하게 될 때, 내 이웃도, 심지어 자신이 원수라고 규정했던 존재들까지도 그 관점으로 바라보고 포용할 수 있다. 이를 위해 우리에게 요청되는 자세는 자기 자신에 대해 끊임없이 성찰하는 것이다 한나 아렌트는 인간이 사유하는 것을 두고 "자신과 자신이 대화하는 것이다."라고 말했다. 즉, 성숙을 추구하는 기독교인이라고 한다면 이러한 작업을 통해 자기가 규정하고 있는 자기를 지속적으로 넘어서야만 하는 것이다. 예수는 진실로 자기 자신을 사랑하셨다. 그래서 예수는 그 사랑의 지평 안에서 남을 자기 자신처럼 바라보고 사랑할 수 있었던 것이다. 그러했기에 예수는 창녀를 창녀라는 이유만으로 단 한 번도 나무란 적이 없고, 세리를 세리라는 이유만으로 거절한 적도 없다. 또한 모든 이들이 부정하다 여겼던 사마리아 여인을 저주하지 않으셨고, 간음 하는 중에 잡혀 온 여인을 부정하다 심판하지도 않으셨다. 바로 그들 안에는 예수 자신이 깃들어 있었기에 사회의 구조적인 모순과 악에 의해 자신의 의도와 상관없이 떠

밀려간 존재들을 긍휼의 눈길(compassionate gaze)[91]로 바라볼 수 있었고, 진심으로 사랑할 수 있었던 것이다. 그러므로 기독교 신자로서 예수의 형상을 닮고자 한다면 예수의 눈길로 자기 자신을 볼 수 있어야 하고, 그 시선을 가지고 이웃을 볼 수 있어야 한다. 그리하여 자신이 품을 수 없는 존재들을 예수처럼 사랑하기 위해 끊임없이 자신의 인식론적 포용의 경계를 넓혀가는 것이 성숙을 추구하는 기독교 신자들의 올바른 자세라 할 것이다.

C. 샬롬 공동체 구성하기

기독교 신자로서 통전적인 자아를 회복하고, 배제와 차별을 넘어 예수와 같은 사랑을 실천하고자 하는 이들이 궁극적으로 구성해가야 할 공동체는 어떤 모습일까? 이러한 질문 앞에서 로버트 린치쿰(Robert Linthicum)의 『변화시키는 힘』(transforming power)에 등장하는 한 목회자의 고백이 우리에게 매우 유효한 통찰을 전해주고 있다. 그는 지난 30년간의 목회를 돌아보며 고백하기를, 목회 활동을 처음 시작했을 때 목회자로서 가장 중요한 사명이 사람들에게 예수 그리스도의 복된 소식을 알리는데 있다고 생각했었노라고 말한다.[92] 그런데 몇 년 후 그 영혼들의 성장을 도울 수 있는 회중을 건설(building a congregation)하지 않고는 영혼을 구원하는 일이 충분하지 않다는 것을 깨달았다고 한다. 그리하여 그는 교회(*ekklesia*)를 세우는 일에 심혈을 기울인다.[93] 그런데 또

---

91 이는 강남순의 용어로서 이에 대한 자세한 설명은 Namsoon Kang, *Cosmopolitan Theology*, 126-30을 참고하라.

92 이는 보통 한국교회에서 "최고의 사명"으로 여겨지는 "선교와 전도"에 관한 것이라 할 수 있다. Linthicum, 9.

93 지난 20여 년간 대부분의 한국교회들이 "소그룹의 재발견"이라는 명제 하에 건강한 교회 공동체 만들기에 지대한 관심을 쏟아 왔던 것과 일맥상통한다. Ibid., 9.

다시 그는 자신의 사역이 불충분하다는 것을 깨닫는다. 왜냐하면 그가 건설한 교회들 (*ekklesias*)이 몸담고 있는 지역사회에 지대한 영향을 미치고 있다는 것을 알았기 때문이다. 그래서 그는 자신이 세운 교회들이 지역사회를 변화시키는 일에 집중하도록 이끌었다.[94] 하지만 그것 역시 진정한 교회 공동체의 사명을 온전히 설명해주지 못한다는 것을 발견한다. 그리고 마침내 그는 교회의 진정한 사명에 대해 깨닫고 나서 이렇게 고백한다.

> "교회의 사명은 바로 그리스도와 그의 나라를 위하여 일하는 것이었습니다. 교회가 해야 할 일은, 하느님이 그렇게 되도록 계획하신 바로 그 세계에 대한 성서적인 이해를 받아들이고, 우리가 사는 세계 속에서 그런 세계가 실질적으로 이루어질 수 있도록 우리가 일할 수 있는 실천적인 전략들을 배우는 일이었습니다. 그래서 나의 목회 활동은 이제 하느님의 통치가 이 땅에 실현되도록, 즉 예수가 칭한 하느님의 나라를 위하여 일하는데 심혈을 기울이고 있습니다."[95]

예수가 선포한 "하나님의 나라", 즉 바실레이아(*basileia*)를 이루는 공동체가 기독교 신자들이 궁극적으로 추구해야 할 이상적인 공동체의 모형인 것이다.[96] 그래서 예수는 자신의 공생애 사역을 시작하면서 가장 먼저 바실레이아 공동체를 이루기 위한 해방의 복음을 선포하셨다. 예수는 자신이 이 땅에 온 목적이 포로 된 자에게 자유를 주기 위함이고, 세속에 눈 먼 자들에게 새로운 시각이 열리게 하기 위함이며, 다양한 이유로 세상 속에서 억압당하는 자들을 해방하기 위해 온 것이라고 말씀하셨다(눅 4:18). 그러면서 그

94 근간에 한국교회가 가장 큰 관심을 보이고 있는 영역 중 하나로서 "지역사회를 섬기는 교회"라는 말이 유행처럼 번지고 있다. Linthicum, 10.

95 Ibid., 10.

96 교회를 지칭하는 에클레시아(*ekklasia*)라는 말은 복음서에 두 번 밖에 나오지 않는 반면, 하나님의 나라를 의미하는 바실레이아(*basileia*)는 약 백 번 정도가 나온다. 강남순, *페미니스트 신학*, 333.

와 같은 세상에 동조하고 편승하려 했던 자들을 향해 “하나님의 나라가 가까이 왔으니 회개하라”(막 1:15)고 개혁의 메시지를 선포하였다. 그가 선포한 회개는 이원론적 세계관에 갇혀 거룩한 것과 속된 것, 존귀한 자와 비천한 자를 구분해놓고 끊임없이 억압하고 차별해왔던 기득권자들을 향한 경고의 메시지인 동시에, 그러한 사고의 틀에 매여 자신은 구원조차 받을 수 없는 존재라고 생각해왔던 주변화 된 존재들을 향한 해방의 메시지였다. 따라서 예수가 선포한 회개는 양극단에 있던 모든 존재들에게 유효한 것이었다. 그들이 회개하고 함께 이뤄가야 할 공동체가 바로 하나님의 나라였던 것이다. 그러므로 예수의 정신을 따르고자 하는 이들은 권력의 편에 서서 세상을 차별하고 억압하려는 자들을 회개의 자리로 이끌어야 하며, 동시에 세상에서 버림받고, 고통 당하는 자들에 대한 관심을 잃지 말아야 한다. 그리하여 그들 모두가 자유하게 되는 일에 헌신해야 한다. 이와 같이 예수가 선포했던 바실레이아 공동체의 주요한 특징 중 하나는 그것이 “포괄적 공동체”(inclusive community)였다는데 있다. 즉 성, 인종, 사회적 계층을 초월한 모든 사람들의 평등성과 소외된 이들과의 연대성을 나누는 공동체가 바실레이아였던 것이다.[97] 이러한 예수정신을 따라 구성되었던 초대교회 역시 소외된 이들을 포용하는 공동체였으며, 서로 차별하기보다는 서로가 가진 것을 함께 나누고 통용하는 평등공동체였다.[98] 그들이 바실레이아를 지향하는 공동체를 구성했을 때 온 백성에게 칭송을 받았고, 그로 인해 예수를 따르는 무리가 날로 늘어났다[99]고 하는 사실은 오늘날 기독교인들이 되새겨봐야 할 대목

97 강남순, *페미니즘과 기독교*, 122.

98 Ibid., 251.

99 “하나님을 찬미하며 또 온 백성에게 칭송을 받으니 주께서 구원 받는 사람을 날마다 더하게 하시니라”(행 2:47)

이라고 생각한다. 나는 예수 공동체가 이러한 바실레이아의 비전을 추구해야 한다고 생각하며, 그러한 비전이 이뤄진 상태를 좀 더 실제적인 표현으로 "샬롬 공동체"(shalom community)라 명하고자 하는 것이다.

샬롬 공동체를 지향한다고 할 때, 여기서 말하는 "샬롬"(shalom)은 우리가 흔히 알고 있는 "평화"(peace)의 개념과는 다른 것이다. 평화는 단지 현재 분쟁이 없는 상태, 즉 전쟁이나 충돌이 없는 상황을 나타내는 수동적 의미를 갖고 있는 말이다. 반면 샬롬은 단순히 분쟁이 중단된 상태가 아닌 그 이상의 의미를 지니는 말로써 보다 능동적인 개념을 내포하고 있다.[100] 사실 예수는 수동적인 의미의 평화를 원하지 않았다. 그래서 그는 세상을 향해 "내가 세상에 화평을 주러 온 줄로 생각하지 말라 화평이 아니요 검을 주러 왔노라"(마 10:34)고 당당하게 선포했다. 즉 예수는 거짓된 화평이 아닌, 검으로 상처를 도려내는 아픔을 겪고서라도 진정으로 샬롬을 이루는 공동체를 구성하길 바랐던 것이다.

그러면 구체적으로 성서적 샬롬이 의미하는 바는 무엇인가? 히브리적 샬롬의 의미는 조화와 통일, 그리고 온전함과 완전함의 현실을 뜻하며, 이러한 샬롬이 깨어진 상태가 카오스(chaos)와 소외(Alienation)의 상태다. 창조 때의 온전한 인간은 하나님과 인간, 인간과 인간(남자와 여자), 그리고 인간과 자연 사이의 관계가 온전하고(whole), 완전한(complete) 상태였다.[101] 이러한 온전성에 대해 카타리나 할케스(Catharina Halkes)는 "긴

---

100 Linthicum, 55-6.

101 문전섭, "성숙한 교회와 평화 교육," in *성숙한 교회와 평화 교육*, ed. 대한예수교장로회총회교육부편 (서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1988): 10.

장감 넘치는 통일"[102]이라고 말한다. 그런데 이 샬롬이 인간의 탐욕으로 인해 카오스와 소외의 상태로 떨어지게 되었다.[103] 예수는 이러한 카오스와 소외 가운데 있는 세상에 샬롬을 회복하기 위해 오신 것이다. 그것은 모든 존재 사이에 막힌 담들이 허물어지고 적대적인 관계가 화해의 관계로 바뀌는 것을 뜻한다. 이를 통해 모든 형태의 배제와 차별이 사라지고 높은 자와 낮은 자, 부한 자와 가난한 자, 건강한 자와 병든 자가 한데 어우러져 조화와 균형을 이루는 곳이 바로 샬롬의 세상인 것이다. 그런 맥락에서 볼 때 샬롬이 근본적으로 공동체적 언어라고 하는 점은 매우 중요한 의미를 갖는다고 본다. 즉 샬롬이라는 말은 "전체성"(totality), "완전성"(wholeness), "안녕"(well-being), "화합"(harmony) 등의 의미를 포괄하고 있는데, 그것이 단지 개인이나 폐쇄적인 소집단의 내적 안녕만을 뜻하는 것이 아니다. 그것은 하나의 사회(community) 전반의 안녕과 평화를 뜻하는 철저히 공동체적인 언어이다.[104] 때문에 샬롬 안에는 한 사회의 구성원과 그들의 시스템에 대한 정치적, 경제적, 종교적인 안녕이 다 포함되어 있다. 바로 이러한 공동체를 이루고자 하는 비전이 기독교 신자들의 이상이 되어야 한다고 나는 생각한다.

예수의 사역을 돌아볼 때, 그의 삶은 늘 샬롬의 세상을 이루는데 헌신했다는 것을 깨닫게 된다. 어떤 이들은 예수가 가난하고 소외된 자들만을 주로 사랑했다고 쉽사리 결론 내리곤 한다. 하지만 그것은 옳지 않은 생각이다. 예수는 높은 자와 낮은 자, 부한

---

102 Catharina Halkes, *GOTT HAT NICHT NUR STARKESÖHNE 아들만 하느님 자식인가,* trans. 정은순 (칠곡: 분도출판사, 2011), 58.

103 문전섭, 10.

104 Linthicum, 56-7.

자와 가난한 자 모두를 사랑하셨다.[105] 다만 그 사랑을 표현하는 방식이 달랐을 뿐이다. 예수가 서기관과 바리새인들을 향해 회칠한 무덤이요(마 23:27), 독사의 새끼들(마 23:33)이라고 강력하게 꾸짖었던 것은 그들이 쌓아 놓은 교만의 담이 너무 높았기 때문이다. 그들은 하나님 앞에 기도하면서 "나는 다른 사람들 곧 토색, 불의, 간음을 하는 자들과 같지 아니하고 세리와도 같지 아니함을 감사한다."(눅 18:11)고 보란 듯이 고백하였다. 그들의 기도 속에는 타자에 대한 경멸과 연약한 자들에 대한 배제와 차별이 고스란히 담겨 있었던 것이다. 그들이 샬롬의 공동체를 이루기 위해서는 그 차별의 담을 허물고 자신들이 끊임없이 배제하고 억압했던 세리와 창녀들을 만날 수 있는 자리로 내려와야만 했다. 그래서 예수는 그렇게도 강력히 그들을 꾸짖었던 것이며, 이를 통해 겸손히 회개의 자리로 내려오기를 바랐던 것이다. 반면 예수는 세리장인 삭개오가 요청하지도 않았음에도 불구하고 친히 그의 집에 가서 머물렀고(눅 19:1-10), 간음하는 현장에서 잡혀 온 여인에게도 "나도 너를 정죄하지 않는다."고 말하며 용서와 관용을 베풀어주었다(요 8:1-11). 그 이유가 무엇인가? 그들은 감히 하나님 앞에 얼굴조차 들지 못한 채, 다만 가슴을 치며 자신은 죄인이라 하나님 나라의 공동체에 들지 못할 것이라는 생각에 사로잡혀 있었기 때문이다(눅 18:13). 예수는 그처럼 억압 당하고 고통 당하던 자들이 차별 없는 하나님의 자녀요, 하나님의 백성임을 선포하였다(마 5:1-12). 그리고 그들이 하나님 나라 잔

105 "니고데모"와 하나님 나라에 대한 대화를 나누셨던 예수(요 3:1-21)는 "사마리아 여인"과도 구원에 관한 깊은 대화를 나누셨고(요 4:1-42), 회당장 야이로의 딸을 고쳐주신 예수(막 5:21-24, 35-43)는, 그 여정 중에 열두 해 동안 혈루증을 앓던 여인도 고쳐주셨다(막 5:25-34).

치에 참여하도록 요구했던 것이다(마 22:1-14, 눅 14:15-24).[106] 그들이 샬롬 공동체를 이루기 위해서는 자신을 둘러싼 모든 편견과 제약의 담을 넘어서서 예수가 인도하는 자리로 올라서야 했다. 그리하여 서기관과 창녀가, 바리새인과 세리가 한데 어우러져 함께 바실레이아를 이루는 것이 예수가 생명을 다해 추구했던 이상이었다. 즉 나의 안녕만이 아니라 너의 안녕이 있어야 하고, 개인의 안녕만이 아니라 전체 공동체의 안녕이 함께 하는 그런 샬롬 공동체를 이루는 것, 그것이 예수의 비전이었던 것이다. 때문에 "예수"를 "그리스도"로 고백하는 이들에게 있어서 어떠한 종류의 배제나 차별도 존재해서는 안 된다. 만약 그러한 차별의 담을 고수하는 세력이 있다면 어떠한 이념을 말하든 간에 그것은 곧 불의라 할 수 있다.[107]

이러한 샬롬을 추구하는 것은 단순히 이상만 가지고 있다고 해서 되는 일이 아니다. 그와 같은 변화를 가능케 하는 역동적인 힘이 있어야만 한다. 여기서의 힘은 억압하거나 지배하는 힘이 아닌 사회 변혁을 일으킬 수 있는 관계적인 힘을 의미한다. 이를 린치쿰은 "변화시키는 힘"(Transforming Power)라고 표현하였다.[108] 페미니스트 신학에서 말하는 힘도 그와 같은 맥락에 있는데, 진정한 의미의 힘은 인간을 자유 하게 하고, 통전적으로 만들며, 분열된 것을 하나 되게 하는 치유의 능력(healing power)이라는 것이다.[109] 사회 구조적인 악에 대항하여 세상을 하나님이 원하시는 그런 모습으로 변화시켜가기 위해서는 삶 속에서 끊임없이 이런 관계적인 힘을 구성해가야 한다. 상호 연대성을 통해 관

---

106 최영실, "신약성서에 나타난 교회의 이해-여성신학적 관점에서," in *여성신학사상 제 3집 교회와 여성신학*, ed. 한국여성신학회 (서울: 대한기독교서회, 1997), 45.

107 문전섭, 11-2.

108 Linthicum, 20-3.

109 강남순, *현대여성신학*, 132-3.

계적인 힘을 구성하는 주체들이 성숙을 추구하는 그리스도인들이 되어야 한다고 나는 생각한다. 성숙한 기독교 신자들이 함께 연대함으로써 세상을 변화시키는 힘을 발휘하는 것이 성서적 용어로 "성령의 능력"이 아니겠는가? 예수가 제자들을 향해 아무든지 자신을 따라오려거든 자기를 부인하고, 자기 십자가를 지고 따라와야만 한다고 했다(마 16:24). 21세기를 사는 우리에게 자기를 부인한다고 하는 것은 어떤 의미이며, 자기 십자가를 진다는 것은 또 무엇을 의미하는 것일까? 나는 그것이 연대성을 이루기 위한 자기 포기의 은유라고 본다. 자기를 부인함으로써 연대성의 자리로 나아오고, 자기 십자가를 짐으로써 기꺼이 관계적인 힘을 구축해가는 것, 그리하여 그 능력으로 세상을 하나님이 원래 의도하셨던 모습으로 변화시켜 가는 것이 이 시대 크리스천이 감당해야 할 하나님의 사명인 것이다.

Ⅳ. 예수의 시선으로 성서 다시보기

A. 성서해석에 관한 페미니스트 신학적인 고찰

페미니스트 신학적인 관점에서 예수의 메시지를 재해석하고, 이를 통해 성숙의 의미를 재구조화 하는 것은 매우 의미 있는 작업이다. 그 이유는 기독교 신앙의 근간이 되는 성서, 그 중에서도 핵심적인 위치를 차지하고 있는 예수의 메시지를 페미니스트 신학적인 관점에서 해석을 시도함으로써 주변화 되고 타자화 되었던 존재들을 더욱 민감하게 발견할 수 있기 때문이다. 그리고 그것이 기독교 신자로 하여금 성숙한 존재로 변화되게 하는데 있어 매우 중요한 촉매 역할을 한다고 나는 생각한다. 그러한 맥락에서 페미니스트 신학적인 성서해석, 즉 예수의 메시지 풀이가 어떤 의미를 갖는 것인지 밝히는 것은 중요하다.

종교개혁 이후 현재까지 개신교 안에서 가장 중요한 권위를 차지하고 있는 것은 단연 성서라 할 수 있다. 성서가 모든 크리스천의 삶에 있어 중심이 되는 것은 바람직한 일이다. 그러나 성서라는 책 자체가 절대화 됐을 때는 많은 문제를 양산하게 된다. 왜냐하면 우리는 성서가 계시하고 있는 하나님을 믿는 것이지 문자화된 성서 자체를 믿는 것이 아니기 때문이다. 문자화 될 수 없는 하나님을 그저 딱딱하고 검은 책 한 권에 몰아넣고 그것이 하나님이 가진 속성의 전부인 양 해석하고 설파하게 될 때, 거기서부터 많은 문제가 파생된다. 더욱 심각한 것은 일부 권위를 가진 자들이 자신들의 성서해석을 절대적인 것으로 도그마화 하는데 있다. 절대화 할 수 없는 교회의 권위를 절대화시킴으로 인해 면죄부 발행이라는 극단적인 행위까지도 서슴지 않았던 가톨릭에 반대하며 종교개혁

이 일어났다. 그러나 그 중심이 교회에서 성서로만 바뀌었을 뿐, 그 폐퇴적인 구조는 오늘날 개신교 안에서 그대로 답습되고 있는 것이다. 이에 대해 오강남은 성서가 사람을 살리는 것이 아니라 오히려 죽이는데 쓰이게 되는 세 가지 예를 제시한다. 첫째, 성서를 가지고 "남을" 죽이려 할 때 성서는 사람을 죽이는 책으로 바뀐다는 것이다. 즉 성서로 나를 교훈하고, 나를 책망하려 하지 않고 오로지 남을 교훈하고 남을 책망하려 할 때 결국 성서가 싸움을 붙이는 책, 사망의 책으로 바뀐다는 의미다.[110] 둘째, "성경대로"라는 절대 진리가 있다고 확신하는 경우다. 전이해(preunderstandings)에 근거한 해석이 없는 객관적 성경읽기는 애초에 불가능한 일임에도 불구하고, 성경을 그대로 읽고, 그대로 믿고, 그대로 따른다는 신념이 철두철미한 경우다. 이 경우 자신이 받아들인 성서해석만을 절대화하게 되고 자신과 "다른 것"은 "틀린 것"이 되기 때문에 무조건 배제하고 억압하게 된다.[111] 셋째, 성서를 나 개인이나 자신이 속한 집단의 이익을 위해 아전인수 격으로 사용하는 경우다. 이른바 "이데올로기에 따른"(ideologically driven) 성서 해석을 말한다. 성서를 이런 식으로 해석하기 시작하면 세상의 어느 것도 성서로 정당화되지 않는 것이 없게 된다. 그러한 예 중 하나가 흑인노예를 부리는 데 있어 성서가 그 이론적 바탕을 제공했다는 점이다. 이럴 경우 성서는 나 한 사람만 죽이는 것이 아니라 수많은 사람의 생존권과 자유와 인권을 빼앗는 흉기로 돌변한다.[112] 그러한 이해를 가지고 기독교 역사를 살펴보면, 여성차별을 정당화 할 때도 성서가 언제나 그 근거로 사용됐던 것을 발견하게 된다.

---

110 오강남, *예수는 없다* (서울: ㈜현암사, 2011), 103.
111 Ibid., 103-4.
112 Ibid., 104-5.

성서가 담고 있는 진정한 하나님의 뜻과 해방의 메시지에 관심하기보다는, 자신들의 편협한 시각과 인간이해를 바탕으로 해석한 성서 메시지를 마치 하나님께서 계시해주신 절대적인 메시지인양 호도하면서 수많은 억압과 착취의 구조를 생산하고 계승했던 것이다. 성서를 근거로 하여 여성을 극단적으로 차별하고 죽음으로 내몰았던 대표적인 예가 바로 마녀사냥이다. 일반적으로 마녀사냥이 가톨릭이 저지른 극단적인 만행이라고 생각하지만, 본격적으로 마녀사냥이 성행했던 시기는 교황의 권력이 떨어지고 종교개혁이 한창 꽃을 피우던 시기였다는 점은 우리에게 시사하는 바가 크다 하겠다. 가톨릭보다 신교의 세력이 창궐했던 지역에서 오히려 더 많은 마녀사냥이 자행 됐던 것이 과연 우연의 일치일까? 특별히 마녀사냥에 있어 빼놓을 수 없는 인물 중 하나인 매튜 홉킨스(Mattew Hopkins)가 전형적인 청교도였다는 사실은 성서해석이 이데올로기화 됐을 때 어떤 만행이 저질러질 수 있는가를 극단적으로 보여주는 예라고 하겠다.[113]

그러므로 우리가 성서를 대할 때 성서의 본문(text)과 그것에 대한 이해(perception) 사이에는 언제나 거리가 있을 수 있다는 점을 인지해야만 한다. 언어와 문자를 사용하여 우리가 온전히 이해할 수 없는 신의 뜻을 헤아리려 할 때, 그것을 읽고 해석하는 사람이 속한 역사-문화적 정황과 개인의 가치관이 어떤 형태로든 반영될 수밖에 없기 때문이다. 그런 의미에서 성서해석이 가치중립적(value neutral)이거나 객관적(objective)인 행위라고 하는 주장은 이미 설득력이 없다. 오히려 "누가", "어떤 관점을 가지고" 성서해석을 하는가, 또한 이 성서해석이 누구를 지지해주는가 하는 점이 성서해석

---

113 Brian P. Levack, *유럽의 마녀사냥*, trans. 김동순 (서울: 소나무, 2003), 148-153.

상의 가장 중요한 변수가 된다.[114] 미셸 푸코(Michel Foucault)가 "지식의 중심과 권력의 중심은 일치한다."고 말했던 것처럼 우리가 자명하게 진리라고 믿어왔던 수많은 성서의 지식들이 많은 경우 지배층의 권력을 유지하는데 공헌했던 것일 수 있음을 의심해야 하는 것이다. 이에 대해 『여성의 성서』를 출판했던 엘리자베스 캐디 스탠턴(Elizabeth Cady Stanton)은 여성이 종교와 사회 안에서 이차적 위치에 있는 것을 합리화하는 데에 성서가 쓰여 왔다는 것을 발견하고, 이를 통렬하게 비판하였다.

> 여성해방의 운동이 시작된 이래로 성서는 구약과 신약에 규정되어 있는 '신이 제정해 놓은 영역'에다 여성을 묶어 놓기 위해 사용되어 왔다…. 신조나 법전이나 경전들 및 조문들 모두가 이 이념에 근거하고 있다.[115]

스탠턴은 여성해방운동의 시초부터 성서가 교회와 사회에서 여성의 열등한 위치를 신이 지정해준 것이라고 주장하는 이들에 의해 사용되어 왔다는 점을 지적하였다.[116] 그런 맥락에서 본다면 성서해석은 분명 "정치적 행위"(political act)이다. 기존의 불의한 상황을 합리화하는 확고한 근거로서 성서가 인용되었다면, 성서해석은 이미 중립적인 것이 아닌 해석자의 이익에 강력하게 연결된 정치적 행위가 됐기 때문이다.[117] 그러므로 우리가 이러한 잘못된 견해에 빠지지 않기 위해서는 성서의 그 어떤 메시지도 절대적인 진

114 강남순, *페미니즘과 기독교*, 141-2.

115 E. Cady Stanton, *The Original Feminist Attack on the Bible. The Woman's Bible*, intr. by B. Welter, reprint of 1895 ed. (New York: Arno Press, 1974), 7; cited in Elizabeth Schüssler Fiorenza, "여성해방을 위한 성서해석 방법," in *The Feminist Theology 여성들을 위한 신학*, trans. 이우정 (서울: 한국신학연구소, 1994), 100.

116 강남순, *페미니즘과 기독교*, 268.

117 Ibid., 270.

리라는 화석화 된 틀 안에 집어넣으려고 해서는 안 된다. 다만 현재와 미래 속에서 그것이 진정한 하나님의 뜻이라 말할 수 있는가를 지속적으로 묻고, 그 진의를 재발견해가는 작업을 계속해야 하는 것이다.

그런 맥락에서 교회 공동체 안에서 이제껏 주변화 되고, 타자화 되었던 여성들이 자신의 자리를 찾아가기 위해 가장 먼저 회복돼야 할 부분이 여성에 관한 성서 이야기의 올바른 해석이라고 생각한다. 여성에 관한 성서 이야기의 가부장제적인 해석이 오늘날 교회 안의 여성들을 부차적이고 주변적인 존재로 남아 있도록 만들었기 때문이다. 따라서 해방적 - 개혁적 샬롬 공동체를 이루기 위해서는 여성의 종속적이고 부차적 위치를 유지하고 강화해왔던 성서해석을 넘어서, 한 인간으로서의 자유와 통전성의 비전을 창출하는 성서해석의 길로 나아가야 한다.[118] 그러한 목적의식을 가지고 페미니스트신학적인 성서해석 작업을 시도하고자 할 때 엘리자베스 S. 피오렌자(Elisabeth S. Fiorenza)의 성서해석학적 통찰은 매우 유용한 도움을 전해준다.[119] 그녀는 남성중심적으로 기술된 성서를 "신화적 원형"(mythical archetype)으로 이해하는 것이 아니라 "역사적 모형"(historical prototype)으로 이해[120]해야 한다고 주장하였다. 성서를 신화적 원형으로 본다면, 성서는 절대적인 하나님의 계시이고, 보편적인 진리를 선포하는 권위의 근거로 받아들여지게 된다. 따라서 성서의 진술들은 오류가 있을 수 없고 문자적, 교리적 수용으로 입증되고 지지되어야 하는 것이다. 반면 성서를 역사적 모형으로 바라본다면 성서 또한 특수한 시대

118 강남순, *페미니즘과 기독교*, 142-3.

119 피오렌자를 예로 제시한 이유는 그녀가 성서와 교회 전통을 거부하지 않고, 재해석과 재구성을 통해 새로운 세계로 나아갈 수 있는 창조적 모형을 제시했기 때문이다.

120 강남순은 이것을 고정적인 원형(archetype)과 미래를 향해 열려 있는 전형(prototype)으로 설명하였다. 강남순, *페미니즘과 기독교*, 275.

의 문화적 가치관과 질서를 반영한다는 사실을 인정하게 됨으로써 성서와, 성서가 쓰인 시대의 문화와 역사의 산물을 통전적인 시각으로 바라볼 수 있는 눈이 생긴다. 성서는 시공간을 초월한 텍스트가 아니기 때문에 성서의 독자가 누구인가, 또한 성서의 독자가 자신의 경험을 어떻게 반영하는가에 따라 의미 해석 기준이 바뀌게 되는 것이다. 이러한 성서해석의 역사를 통해 구성된 교회 전통 또한 폐쇄적이거나 고착적일 수 없다. 전통은 언제나 변해 왔고, 또 늘 변하고 있는 것이기에 개방적이고 역동적으로 묘사되어야 하는 것이다. 이렇듯 피오렌자는 성서를 신화적 원형으로서가 아니라 역사적 모형으로 이해함으로써 다양하고 구체적인 역사의 장면들과 현실의 문제에 성서가 개입할 수 있는 통로를 열어 놓아야 한다고 제안했다.[121] 그녀는 이러한 인식론적 전환을 전개함에 있어서 네 가지 비판적 페미니스트 성서해석의 모델을 제시하였는데, 그에 대해 이렇게 요약하였다.

> 모든 성서의 본문이 남성중심적 언어 안에 형성되었으며 가부장적인 사회구조를 반영하기 때문에, 비판적 페미니스트 해석은 동의와 긍정의 해석이 아니라 "의혹의 해석학"으로부터 시작한다. 그리고 그것은 역사적 사실성의 해석학이 아니라 "선포의 해석학"을 발전시킨다. 왜냐하면 성서는 아직도 오늘날 기독교 공동체 안에서 거룩한 책으로서 기능하고 있기 때문이다. 성서의 해방적인 추진력을 페미니스트 원리나 하나의 페미니스트 성서전통으로 환원시키지 않고, 그것은(비판적 페미니스트 해석) 여성에 관한 성서의 본문으로부터 여성의 역사의 재구성으로 나아가는 "회상의 해석학"을 발전시킨다. 끝으로 이 모델은 무관심하게 거리를 유지하는(disinterested distance) 해석학으로부터 "창조적인 현실화의 해석학"으로 나아가는데, 이것은 여성의 성서적 이야기에 대한 상상력 넘친 서술과 그것

121 조민아, "엘리자베스 쉬슬러 피오렌자 그들의 역사를 비틀어라," 조민아 *Blog*, January 20, 2014, http://cluster1.cafe.daum.net/_c21_/bbs_search_read?grpid=yQAy&fldid=GuZ9&contentval=0001Vzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzz&nenc=&fenc=&q=%BD%C5%C0%CC&nil_profile=cafetop&nil_menu=sch_updw

(여성의 성서적 이야기)의 지속적인 역사와 공동체 안에서의 참여를 포함한다.[122]

이 글 속에 피오렌자의 여성해방신학적 성서해석을 위한 네 가지 과정이 잘 요약되어 있다고 생각한다. 그녀는 페미니스트 성서해석의 첫째 단계로, "의혹의 해석학"(hermeneutics of suspicion)을 말한다. 의혹의 해석학은 근본적으로 성서의 본문이 남성중심적이고 가부장제적 기능을 한다는 사실을 인식함과 더불어 시작된다. 하지만 의혹의 해석학은 남성중심주의에 대한 비판에만 한정되지 않고, 더 나아가 전통적인 신학에서 발굴되지 않은 상실된 해방의 전승과 비전이 있다는 것을 인식하고 그것을 발굴하는데 관심한다.[123] 즉 피오렌자에게 있어서 "의심"은 "창조적 수용"을 위한 필수적인 덕목인 것이다. 두 번째 단계는, "선포의 해석학"(hermeneutics of proclamation)이다. 이것은 한 마디로 피오렌자가 교회 공동체 안에서 선포 되는 성서의 힘을 간파한 증거라 할 수 있다. 선포의 해석학은 이중의 신학적 가치판단을 갖는다. 한편으로 그것은 성서 본문 안의 남성중심적 기술을 비판하면서, 다른 한편으로는 여성을 온전한 인간으로서 받아들이고 가부장제적 상황을 초월하여 인간의 자유와 통전성에 대한 해방적 비전을 기술하고 있는 본문들을 찾아 선포하는 것이다.[124] 셋째 단계는, "회상의 해석학"(hermeneutics of remembrance)인데, 여기서 주된 관심은 가부장적 문화의 성서역사 안에서 함께 참여했던 여성의 공통된 역사적 경험이다.[125] 여성의 경험을 회상한다고 할 때 그것은 여성들이

---

122 Fiorenza, *Bread Not Stone* (Boston: Beacon Press, 1984), 15; cited in 윤철호, "피오렌자의 성서해석학에 대한 고찰," *교회와 신학*, vol. 27 (May 1995): 380.

123 Ibid., 381.

124 Ibid., 383-4.

125 정애성, "여성해방신학의 성서해석학" (Th.M. thesis, 감리교신학대학 신학대학원, 1991), 73-

겪었던 고통의 기억을 회상해 내는 작업뿐 아니라, 여성들의 참여와 투쟁의 역사 또한 되살리는 작업이 요구된다. 예를 들면 초대교회 운동에서 보인 여성들의 참여와 지도력 같은 것이다. 성서와 전통을 저술하고 구성해 온 남성들의 시각이 아닌, 그 기록 속에 묻혀 있던 여성들을 수면 위로 떠올리고 그들의 경험을 통해 성서와 교회의 전통을 바라본다면 우리에게 익히 알려진 억압의 틀 거리가 해방의 비전으로 전환될 수 있다고 피오렌자는 생각하는 것이다.[126] 그런 의미에서 교회여성들은 성서적 구조와 전통을 그저 재생산하도록 부름 받은 것이 아니라, 성서적 유산을 기억하고 갱신하도록 부름 받은 것이라 할 수 있다.[127] 마지막 넷째 단계는, "창조적 현실화의 해석학"(hermeneutics of creative actualization)이다. 기존 체계에 대한 의혹과 비판, 그리고 재구성을 통해 피오렌자가 결국 지향하는 것은 변화를 추구하는 구체적인 행동이다. 성서를 페미니스트 신학적인 관점에서 비판하고 재구성하려는 시도는 결국 실천과 연결되어야 하기 때문이다.[128] 여기서 피오렌자는 "역사적 상상, 예술적 재창조, 예전적 의식화(ritualization)"의 필요성을 강조하였다.[129]

그렇다면 피오렌자가 이러한 성서해석학적 작업을 통해 구체적으로 이루고자 하는 비전이 무엇인가? 그것은 "에클레시아"(the ekklesia of wo/men[130])를 구성하는 것이다.

5.
126 조민아 *Blog.*
127 강남순, *페미니즘과 기독교*, 275-6.
128 조민아 *Blog.*
129 윤철호, 387.
130 피오렌자는 이제까지 인간의 대명사가 남성을 의미하기도 하는 "man"으로 쓰였다는 사실을 지적하면서 이제껏 주변화되고 억압되어 왔던 여성을 지칭하는 의미로 "wo/man"이라는 용어를 만들었다. 이것은 여성뿐 아니라 남성을 동시에 포함하는 것이다. 강남순, *페미니즘과*

여기서 에클레시아는 종교적 개념을 넘어서 시민적, 정치적 개념까지 포괄하는 것인데, 그것은 한 마디로 하나님과 인간, 인간과 인간이 온전한 관계를 맺는 평등의 공동체를 의미한다. 나는 그것이 샬롬 공동체라 생각하는 것이다. 이러한 에클레시아, 혹은 샬롬 공동체를 구성해나가기 위해 페미니스트 신학적인 관점에서 성서해석을 시도하는 것은 그것 자체로 "정치적인 행위"가 될 것이다. 그런 의미에서 본다면 이러한 작업도 결코 온전한 것이 아니다. 그것 또한 얼마든 편협한 관점일 수 있기 때문이다. 그러나 이것은 전과는 다른 의미에서의 정치적인 행위가 될 것이다. 지금까지의 성서해석이 기득권층의 지배구조를 합리화 하는데 기여하는 정치적 행위였다면, 페미니스트 신학적인 관점에서 성서의 메시지를 재해석하는 일은 이제껏 우리가 배제하고 외면해왔던 이들의 목소리를 듣는 작업이 될 것이기 때문이다. 이런 치열한 과정을 통해 성서의 메시지를 균형 잡힌 관점과 통전적인 시각에서 바라보려고 하는 노력이 성숙을 추구하는 기독교 신자에게 있어서 반드시 필요한 자세라고 생각한다.

B. 예수의 시선으로 성서해석하기

1. 예수의 제자 마르다와 마리아

전통적으로 마르다와 마리아 자매에 대한 이야기를 해석할 때, 두 여인이 한 일을 이분법적으로 구분하여 설명하였다. 즉 예수의 발 앞에 앉아 말씀을 경청하는 마리아는 영적인 일을 더 중시한 이상적인 여인으로 칭송하는 반면, 마르다는 육적인 문제에 관심하느라 정작 중요한 영적인 일에 소홀했던 어리석은 존재로 평가하는 것이다. 그러한

기독교, 138-9.

관점에서 마리아는 정적이고, 내적이고, 영적이었다고 인정되는 반면 마르다는 동적이고, 외적이고, 육적이었다고 해석한다.[131] 이러한 성서 해석은 중세 이후에 카톨릭 교회에서 여성의 활동이 요구되는 사회적 정황과 맞물려 마르다를 칭송하는 분위기로 바뀌기도 하고, 종교개혁 이후에는 마르다를 행위로 의를 얻으려는 유대인의 상징적 인물로 간주하여 비난하기도 했다.[132] 한편에서는 마르다와 마리아를 동시에 칭송하면서 교회 여성들에게 마리아이면서 동시에 마르다이기를 요구하기도 했다. 즉 교회 여성들은 교회 지도자들의 필요에 따라 말씀을 듣고, 묵상해야 할 뿐 아니라, 남성 목회자나 교인들을 위해 주방에서 음식을 만들어 봉사하도록 요구받는 이중적인 잣대 위에 놓이게 된 것이다.[133] 그리하여 교회에 중요한 행사가 있을 경우 여자들은 남자들보다 일찍 교회에 나와 미리 행사 후에 먹을 음식거리를 준비해놓고 잠시 짬을 내어 말씀을 들은 후, 미처 모임이 다 끝나기도 전에 주방으로 돌아와 그 모임에 참석한 손님들이 아무 불편 없이 음식을 즐길 수 있도록 봉사해야만 했던 것이다. 그리고 그것이 교회 안에서 가장 이상적이고 헌신적인 여성상인 것처럼 이해하게 만들었다.

그러나 이런 식의 해석들은 예수가 이 이야기를 통해 본래 전하려고 했던 메시지를 바로 보지 못하게 한다. 그 이유는 이런 전통적인 해석들이 이 설화의 주인공을 두 명으로 제한해버리기 때문이다. 성경의 소제목에서부터 "마르다와 마리아"라고 명시해놓은 것도 그러한 이해를 잘 보여주는 예 중에 하나다. 하지만 본문을 잘 살펴보면 이 이야

131 이상근, *신약전서 주해 누가복음* (서울: 대한예수교 총회교육부, 1982), 194.
132 최영실, *신약성서의 여성들* (서울: 대한기독교서회, 2007), 113-4.
133 Ibid., 114-5.

기를 이끌어가는 주인공이 "두 명"이 아니라 "세 명"임을 알 수 있다. 예수가 이 스토리의 중심에 있고, 마르다와 마리아가 함께 이야기를 구성해가는 구조인 것이다. 따라서 이 설화는 예수의 관점에서 재해석하지 않으면 이 이야기를 통해 예수가 전하고자 했던 본질적인 메시지를 놓치게 된다. 그러한 이해를 가지고 예수의 관점에서부터 이 이야기를 다시 살펴보도록 하자.

예수가 예루살렘을 향하여 가던 노정 중에 한 마을에 들어가게 되었다. 그런데 그 곳에서 마르다라는 한 여자가 나와 예수를 자신의 집으로 초청한다(눅 11:39). 전체적인 정황으로 볼 때 이 사건은 예수의 공생애 사역 후기에 해당되는 때이다.[134] 그 말인즉 당시 예수를 지도자로 추종하는 제자와 무리들의 수가 상당한 때였다는 것이다. 그런데 그와 같이 인기 있는 종교지도자가 여인의 초정을 받고 아무런 거부감 없이 그녀의 집에 들어갔다고 하는 것은 당시 사회문화적인 관습에서 볼 때 결코 흔치 않은 일이었다. 이후 요한의 복음서에서 이 두 여인이 나사로의 동생인 것을 알게 되지만(요 11:1-2), 본문에는 그 어떤 남자도 등장하지 않고 있다. 즉 누가는 예수가 단지 두 여자만 있는 집에 초청 받아 들어간 것으로 기록하고 있는 것이다. 이러한 예수의 행동은 당시로서는 매우 급진적인 것이었는데, 그 이유는 사회에서 존경 받을 만한 위치에 있는 유대인 남자들(특히 종교적 지도자)은 공적인 자리에서 여성들과 이야기조차 나누려 하지 않았기 때문이다. 일반적으로 여성들은 총명하지 못하기 때문에 얻을 것이 전혀 없다고 여겨졌을 뿐 아니

---

134 예수가 예루살렘에 올라가 장로들과 대제사장들과 율법학자들에게 배척을 받아 죽임을 당할 것(눅 9:21-22, 44-45)을 예언한 후, 수난의 장소인 예루살렘으로 올라가던 길에서 일어난 일로 보고 있다. 최영실, *신약성서의 여성들*, 119.

라, 여성의 소리는 곧 성적인 유혹이라고 생각했기에 남성들은 대중 앞에서 여성들과 대화 나누는 것 자체를 터부시했다.[135] 그 당시 남성들은 자신이 남성으로 태어난 것에 대해 매일 감사기도를 올리도록 교육받았을 정도[136]니 그런 사회분위기 속에서 예수가 마르다의 초청을 받고 곧바로 그녀의 집에 들어갔다고 하는 것은 그 행위 자체로 사건(event)이었다고 말할 수 있다.

그러면 예수가 그녀의 집에 왜 들어갔는가? 성경은 그 이유가 "식탁의 교제"를 위함이었다고 밝히고 있다(눅 10:40-42). 이 또한 이스라엘 공동체적 특성에서 볼 때 단순한 일이 아니었다. 이스라엘 백성에게 식탁의 교제는, 참여한 자들이 함께 앉아 음식을 나눔으로써 인격적인 만남과 친분의 공통성을 공유하는 것으로 이해됐기 때문이다. 즉 서로가 한 공동체에 소속되어 있다는 일종의 표지였던 것이다. 따라서 식탁 교제를 거절하는 것은 서로의 하나 됨을 거부하는 일인 반면, 식탁 교제에 참여하는 것은 서로의 연대감을 확인하는 일이었다.[137] 때문에 이스라엘 백성들은 "누가", "무엇을", "어디서", "누구와", "먹는가" 하는 것을 매우 중요하게 여겼다.[138] 이러한 식탁 교제의 특성 때문에 바리새인들은 기본적으로 유대인이 아닌 자들과는 아예 식탁을 함께 하지 않았다. 더욱이 죄인이라 여겨지는 자들과 식사 교제를 한다는 것은 그들에게 있어서 있을 수 없는 일이었

---

135 Marcus J. Borg, *Jesus: A New Vision 예수 새로 보기*, trans. 김기석 (충남 : 한국신학연구소, 2000), 188.

136 그 기도문은 탈무드(Talmud, Menachoth 43b)에 기록돼 있다.

137 Cheol Kim, "예수님의 식탁교제," Cheol Kim Blog, March 2, 2012, http://sermonofkcpc.blogspot.kr/2012/03/215-17.html#!/2012/03/215-17.html(Accessed October 29, 2013).

138 김호경, "누가공동체의 식탁교제와 정결법의 확장," *신학논단*, February 1, 1999. http://yonshin.yonsei.ac.kr/data/4555990115.pdf(Accessed October 29, 2013).

다.[139] 그러니 예수가 마르다의 초청을 받고 그녀와 함께 식사를 나누기 위해 그녀의 집으로 들어갔다고 하는 것은 매우 파격적인 사건일 수밖에 없었다. 그러나 예수는 많은 이들이 보는 앞에서 여인의 초청을 받고 그 집에 들어가 식탁교제를 나눔으로써 그녀들도 하나님 앞에서 온전한 인간이라는 것을 인정해주고자 했다. 그것은 예수께서 자신의 사역을 시작하면서 포로 된 자에게 자유를 주기 위해 왔다고 한 것을 몸소 실천하는 행위였다 (눅 4:18).

더더욱 놀라운 것은 예수가 마르다와 마리아 자매의 집에 들어간 이유가 식탁의 교제만을 위한 것이 아니었다는 점이다. 예수가 그 집에 들어간 것은 또한 그녀들에게 "말씀을 가르치기" 위함이었다. 이것 또한 당시로서는 혁명적인 일이었다. 예수시대에 여성들은 말씀을 배우는 것 자체가 금기사항이었을 뿐 아니라 예배 중에 회중의 권위를 위해 모세 5경(토라)을 읽는 것조차 허락되지 않았다. 유대인들이 신봉하는 탈무드에는 "누구든지 그의 딸에게 토라를 가르치는 자는 그녀에게 호색을 가르치는 것이다"라는 랍비의 글이 기록되어 있을 정도다.[140] 1세기의 랍비 엘리저(Elizer)는 "여자들에게 토라를 보게 하는 것보다는 차라리 불태워 버리는 것이 낫다."[141]고까지 말하였다. 그러한 사회분위기 속에서 종교지도자인 예수가 여자에게 말씀을 가르쳤다고 하는 것은 매우 의미심장한 일이었다.

그런데 말씀을 가르치는 예수 앞에서 두 여인의 반응은 사뭇 달랐다. 마리아는

---

139 Cheol Kim, "예수님의 식탁교제."

140 Virginia R. Mollenkott, *Women, Men and the Bible 남녀관계에 대하여 성서는 무엇을 말하고 있는가*, trans. 김옥라 (서울: 문맥사, 1981), 8.

141 Leonard Swidler, "Jesus was a Feminist," *Biblical Affirmation of Women* (Philadelphia : Westminster Press, 1979), 30.

예수의 발 앞에서 그의 "말씀을 듣는 일"을 하였고, 마르다는 예수를 위해 "음식 준비하는 일"을 했다. 이 두 여인이 보인 두 가지 다른 반응이 이 이야기의 또 다른 핵심 메시지를 내포하고 있다. 먼저 마르다의 입장에서 이 사건을 한 번 살펴보도록 하자. 그녀는 자신이 초청한 귀한 손님을 대접하기 위해 동분서주 분주하게 움직였다. 그런데 동생 마리아가 자신을 돕지 않고, 예수의 발 앞에 편하게 앉아 말씀만 듣고 있는 것이었다. 그 모습을 본 마르다는 예수께 나아와 이렇게 요구한다. "주여 내 동생이 나 혼자 일하게 두는 것을 생각하지 아니하시나이까 그를 명하사 나를 도와 주라 하소서."(눅 10:40b) 마르다의 입장에서 볼 때 이러한 요구는 결코 무리한 것이 아니었다. 마르다가 예수를 자기의 집으로 초청했으니 좀 더 좋은 것으로 대접하고 싶은 것이 인지상정 아니겠는가? 그런데 동생 마리아가 음식을 같이 준비해 줄 생각은 하지 않고, 예수의 발 앞에 앉아 말씀만 듣고 있으니 불만이 생기지 않을 수 없었다. 그런데 당연하다고 여겨졌던 마르다의 요청에 예수가 반박한다. 오히려 마리아가 "좋은 편을 택하였다."(눅 10:42b)고 선언하시며 마리아의 편을 든 것이다. 여기서 우리는 한 가지 의문을 갖게 된다. 그러면 마르다가 예수를 대접하기 위해 분주하게 일했던 행위는 좋지 않은 편이었는가 하는 점이다. 이 사건을 단순히 마리아가 좋은 편을 택한 것이고, 마르다는 좋지 않은 편을 택한 것이라고 이분법적으로 결론내리는 것은 옳지 않다. 왜냐하면 자신이 초청한 손님에게 정당한 대접을 하는 것 또한 얼마든지 선하고 좋은 일이기 때문이다. 또한 전체적인 맥락에서 보자면 마르다도 마리아처럼 예수의 말씀을 듣는 좋은 편을 택하고 싶었던 것을 알 수 있다. 그 이유는 두 가지로 설명할 수 있는데, 먼저 예수를 자신의 집으로 초청한 사람이 마르다라는 사실

이다.[142] 마르다가 여인으로서 사회적 편견을 과감히 거스르고 용기를 내어 예수를 자기 집으로 초청했다고 하는 것은 이미 예수에 대한 깊은 관심이 있었다는 것을 말해준다. 그러니 예수의 가르침을 받고 싶은 열망도 컸을 것이다. 또 하나 마르다가 예수께 마리아의 도움을 요청하는 대목을 보면 불평에 가까운 말투로 말하고 있는 것을 발견하게 된다. 그것은 그만큼 자신도 그 자리에 있고 싶다는 강한 열망을 역설적으로 표현한 것이었다. 이처럼 마르다 또한 예수의 발 앞에서 말씀을 듣고 싶었건만 무엇 때문에 그녀는 자신이 하고 싶은 일을 마음 편히 하지 못했던 것일까? 그 이유에 대해 최영실은 이렇게 설명한다.

> 손님을 접대하는 일에 분주하여 예수의 말씀을 들을 겨를도 없이 가사노동의 일상성에 빠져 있는 마르다의 모습은 예수 당시 여인들이 처해 있던 현실이었다. 당시 토라의 말씀을 듣고 배우는 일은 전적으로 남성들만이 누릴 수 있는 특권이었다. 유대 사회에서 부인들은 밀을 빻고 빵을 굽고 빨래와 요리를 하고 아이들에게 젖먹이고 남편의 잠자리를 깔아주며 양모를 잣고 짜야만 했다. 또 남편의 술을 주조하고 남편의 얼굴과 손과 발을 씻어주는 일도 여자의 의무였다. 여인들은 남성들의 성적 대상이며 소유물로서 남편을 섬기고 남편의 가계를 잇기 위해 아이를 낳아 젖먹이고 돌보는 일을 할 뿐, 그 이상의 인격적 존재가 아니었다.[143]

요아킴 예레미아스는 이 점에서 여인은 이방인 노예와 다를 바가 없었다고 말한다.[144] 즉 마르다는 당시 여인들이 일상적으로 감당해왔던 일들을 관습대로 행한 것이었다.

---

142 "그들이 길 갈 때에 예수께서 한 마을에 들어가시매 마르다라 이름 하는 한 여자가 자기 집으로 영접하더라"(눅 10:38)

143 최영실, *신약성서의 여성들*, 120.

144 Joachim Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Vandenhoeck & Puprecht 1962, in Gottingen), *예수 시대의 예루살렘* (천안: 한국신학연구소, 1988), 450-470; cited in 최영실, *신약성서의 여성들*, 120.

그 모든 정황을 너무나 잘 알고 있던 예수는 의도적으로 마리아를 향해 좋은 편을 택하였다고 선포하신 것이다. 예수의 메시지를 통해 오늘날 여성들의 삶의 자리를 돌아보면 여전히 그녀들이 마음 놓고 좋은 편을 택하지 못하는 정황 속에 있는 것을 발견하게 된다. 강남순이 한국교회 여성들의 의식과 교회 내에서의 위치에 대해 조사한 표를 보면 그와 같은 정황에 대해 보다 분명하게 이해할 수 있다.

하고 있는 일과(왼쪽) 하고 싶은 일(오른쪽) (단위: %)[145]

청소/음식만들기	51.0	0.3	친목도모	0.8	1.9
행사준비	7.3	0.5	기금마련	0.6	0.5
전도	5.2	16.4	사회봉사활동	2.1	17.0
심방	8.9	4.8	환경보존운동	0.5	8.3
성가대	10.1	16.4	교회연합운동	0.3	4.4
교사	0.6	6.5	성서연구	0.2	13.3
예배기도	1.0	0.7	예배사회	0.0	0.6
설교	0.1	1.9	무응답	1.4	4.9
속회	9.9	1.5	계	10	0

위의 조사를 통해 현재 교회여성들이 주로 "하고 있는 일"과 "하고 싶은 일" 사이에 커다란 거리가 있음을 알 수 있다. 여성들의 51%가 교회에서 주로 하고 있는 일이라고 응답한 청소/음식 만들기의 항목이 하고 싶은 일에 가서는 겨우 0.3%만이 응답했다는 것에 주목해야 한다. 이것은 무엇을 말해주고 있는 것인가? 먼저는, 약 2천 년 전에

145 강남순, *페미니즘과 기독교*, 161.

마르다가 처해있던 현실에서 오늘날의 여성들도 결코 자유롭지 못하다는 사실이다. 즉 주방 일은 당연히 여성의 일로 인식되고 있는 것이다.[146] 또 하나, 이렇게 전통적으로 여성의 일이라고 규정된 일을 감당하면서 대부분의 여성들이 자기만족을 느끼고 있지 못하다는 점이다.[147] 이와 같이 자기만족적인 삶을 살고 있지 못하다는 사실은 여성들의 자기 이해에 있어서 부정적인 역할을 할 뿐만 아니라, 다른 여성들에 대해서도 불신하게 하는 내면적 요인으로 작용할 수 있다.[148] 그러한 현상이 마르다에게도 일어났다. 그래서 예수에게 마리아의 행위를 고발하며 자신이 옳다고 판단하여 달라고 요청했던 것이다.

그러나 예수는 마르다의 편을 들어주지 아니하고, 오히려 마리아가 좋은 편을 택하였다고 그녀를 지지해준다. 예수의 이러한 선포는 역설적으로 마르다 자신에게도 해방의 메시지가 되었다고 나는 생각한다. 그녀 또한 인습의 피해자로서 자신의 처지를 극복할 근거를 찾지 못하고 일상성의 자리에 머물러 있었으나, 예수께서 마리아가 남성 유대인들처럼 말씀을 들은 것이 좋은 선택이었다고 선언해줌으로써, 자신의 자리를 박차고 나갈 근거를 마련해주었기 때문이다.

그렇다면 마리아 편에서 볼 때 이 사건은 어떻게 해석할 수 있을까? 남성 신학자들뿐 아니라 여성신학자들 중에서도 마리아를 단지 아무 말도 없이 예수의 발 곁에 다소곳이 앉아 말씀을 들은 수동적이며 내성적인 여인으로 평가하는 사람들이 있다.[149] 하지

---

146 물론 교회에서 설거지나 청소 같은 일을 일부 남성들이 도와주는 경우가 있다. 그러나 그것은 어디까지나 여성이 하는 일을 "도와주는" 차원이지 그것을 "자신의 일"로 여기는 것은 아니다.

147 강남순, *페미니즘과 기독교*, 162.

148 Ibid., 162.

149 최영실, *신약성서의 여성들*, 124.

만 당시의 정황에서 볼 때 마리아가 예수의 발 앞에서 말씀을 들은 행위는 결코 수동적인 행동이 아니었다. 왜냐하면 그 자리는 본래 예수의 제자들이나 그 외 유대 남성들이 있어야 할 자리였기 때문이다. 마리아가 그 자리에 앉아 예수의 말씀을 듣기 위해서는 그 당시 본래 여성이 있어야 할 자리였던 부엌을 뛰쳐나와 수많은 사람들의 따가운 눈총을 감내하며 견뎌내야만 했다. 즉 마리아가 그 자리에 그저 "편하게" 앉아 있는 것이 아니었다는 말이다. 그것은 단지 여성이라는 이유만으로 예수의 발 앞에서 말씀을 들을 수 없게 했던 시대의 편견과 인식의 감옥을 벗어나고자 하는 치열한 몸부림의 현장이었다. 그런 맥락에서 본다면 그녀는 당시 율법학자들의 무서운 교리와 가르침에 맞서 여성에게 짐 지워진 규범을 깨뜨리고, 스스로 예수의 말씀을 듣는 불편한 행동을 선택한 결단의 여인이었다고 할 수 있다.[150] 마리아가 그 자리를 지키기 위해 싸워야 했던 대상은 단지 유대 남성뿐만이 아니었다. 같은 여성으로서 자신의 언니이기도 한 마르다도 그녀의 그런 행동을 이해하지 못했기 때문이다. 이를 통해 가부장제적인 사회 속에서 그 가치관을 옹호하고 전수하는 세력이 반드시 남성만이 아니라 그러한 가치관이 삶 속에서 지속적으로 학습된 여성도 포함되는 것임을 알 수 있다. 마르다처럼 자신의 처지를 알고, 그 자리에서 침묵하고 순종함으로서 다른 이들과 분쟁이나 다툼을 만들지 않는다면 그것이 겉보기에는 평화로운 모습일 수 있으나, 결코 샬롬의 세상은 아니다. 여자도 남자처럼 하나님의 말씀을 듣고, 그 말씀의 의미를 깨우쳐 삶의 자리에서 변화를 추구하며 사는 것, 그리하여 온전한 인간됨을 추구하며 사는 것이 샬롬의 진정한 의미라면 마리아는 자신을 억압

150 Ibid., 124.

하는 모든 사회구조에 몸소 반기를 듦으로써 자신의 삶에서 샬롬을 이루고자 했던 혁명적인 여성인 것이다.

이와 같이 치열한 투쟁 속에서 말씀 듣는 자리를 끝까지 고수했던 마리아를 향해 예수는 진정한 해방의 메시지를 전해준다. 네가 있는 그 자리를 "빼앗기지 아니하리라."(눅 10:42)는 것이다. 이것은 실로 마리아뿐 아니라 마르다를 비롯한 모든 여성들에게 해방의 메시지가 되었다. 우리는 예수의 이 선언을 통해 일상성을 깨치고 일어나야 한다. 그리하여 삶 속에서 의미 있는 변화를 일구어가는 존재가 돼야 할 것이다.

2. 간음 중에 잡힌 여인과 예수

본문에는 서기관들과 바리새인들이 음행 중에 잡힌 여자를 끌고 와서 예수께 고발한 내용이 담겨 있다.[151] 이 설화에 대한 여러 해석들이 있지만 대부분의 해석들이 이 여인을 간음죄를 저지른 죄 많은 여인이라는 설정을 바탕으로 전개하고 있다. 어떤 이들은 예수가 "너희 중에 죄 없는 자가 돌로 치라."(요 8:7)고 말함으로써 죄 많은 여인을 용서해주긴 했지만, 그것이 결코 그 여인의 죄를 가볍게 용서해준 것으로 오해해서는 안된다고 주장한다. 또 한편에서는 예수가 분명히 그 여인의 죄를 인정했기 때문에 "가서

151 이 본문은 원래 정경으로 채택됐던 요한복음에는 없었던 것으로 대부분의 학자들이 인정하고 있다. 다만 외전인 "히브리인 복음"과 "사도계규", 그리고 "도마에 의해 쓰인 복음서"라는 이름을 가진 복음서에 수록되어 있었다. 그러다가 3세기부터 4세기에 걸쳐서 요한복음의 문맥에 편집돼 들어간 것으로 보인다. 이는 최근에 발견된 "맹인" 디트모스의 증언(4세기)으로도 입증되고 있다. 이 본문이 정통교회에 의하여 4세기경까지 채용되지 않았던 이유는 그 내용이 지나치게 급진적이었기 때문이다. 당시의 가부장제적인 사회문화 속에서 간음한 여인을 무조건 용서해줬다고 하는 것을 용인하기는 어려웠을 것이다. 특별히 어거스틴 같은 경우는 이 본문이 "여자로 하여금 죄가를 받는 것에 면역이 생기게 한다."고 까지 폄하하였다. 그만큼 이 본문이 당시 사회에서 받아들이기 힘든 메시지였던 것이다. 아라이 사사구, *신약성서의 여성관*, trans. 김윤옥 (서울: 대한기독교서회, 1993), 291-307을 참조하라.

다시는 죄를 범하지 말라"(요 8:11)고 당부했으며, 그것은 단지 예수가 그 여인에 대한 심판을 연기한 것뿐이라고 설명하기도 한다.[152] 또 한편에서는 예수가 "음욕을 품고 여자를 보는 자마다 마음에 이미 간음하였다."(마 5:28)고 가르친 것과 관련하여 "모든 인간이 간음죄를 범할 가능성이 있기 때문에 비록 간음한 여인의 죄가 무겁다 할지라도 그 여인을 정죄할 수 없다."고 주장하기도 한다.[153] 결국 이러한 논리들은 모두 이 여인이 심각한 죄를 범한 존재라는 인식에서부터 출발한다고 하겠다.

그렇다면 이 설화를 통해 예수가 진정으로 전하려고 했던 메시지는 무엇일까? 그것이 전통적으로 이야기되어 온 것처럼 아무리 큰 죄를 저지른 존재라 할지라도 예수는 끝없는 자비와 긍휼로 다 용서해준다는 것을 강조하기 위함이었을까? 물론 그러한 메시지가 이 이야기 속에 담겨 있는 것은 사실이다. 그러나 그것이 이 사건의 전체적인 메시지를 다 설명해주지는 못한다. 왜냐하면 그런 식의 해석은 늘 이 이야기의 중심에 있는 "여인"을 "배제"하고 있기 때문이다. 즉 음행 중에 잡힌 여인이 중간에 자리하고 있지만, 그것은 어디까지나 예수를 곤경에 빠뜨리려는 의도를 가지고 나아온 유대기득권자들의 시험을 위한 도구일 뿐이요, 그들의 교묘한 술수에도 말리지 않고 지혜로운 대답을 통해 여인을 구해낸 능력자 예수를 빛나게 해주는 대상일 뿐이다. 또한 예수의 사랑과 용서를 강조하기 위한 본문이었다면, 어떤 이유에서든 "돌로 치라."고 명하는 것보다는 자신의 목숨을 걸고서라도 여인을 지켜내며 "돌로 치지 말라."고 외치는 것이 더 설득력이 있다. 그러나 예수는 "너희 중에 죄 없는 자가 먼저 돌로 치라."고 말함으로써 자신의 언행이

---

152 류형기, *성서주해 3* (서울: 한국기독교문화원, 1975), 867-8.
153 최영실, *신약성서의 여성들*, 98.

사랑의 행위를 넘어선 어떤 메시지를 담고 있음을 암시한다. 그렇다면 우리가 어떻게 본문의 항간에 담겨 있는 예수의 핵심 메시지를 발견할 수 있을까? 그것이 가능하기 위해서는 먼저 이 이야기의 주인공 설정부터 다시 해야 한다. 즉 간음한 여인이 이 이야기의 "중심"에 있게 하고 그녀를 이용하여 자신의 이득을 취하려는 유대 기득권자들과 그녀를 사지로 몰아세운 정의롭지 못한 세상에 대한 예수의 고발과 그의 목숨을 건 사랑이 전체적인 구성을 이뤄야 한다. 그리고 또 하나 이 이야기의 주제를 보다 분명하게 하기 위해 보이지 않는 한 사람, 곧 음행 중에 잡혀오지 않은 한 남자가 이 이야기 전체의 주제를 감싸고 있는 형국이다. 그러한 플롯을 설정해두고 이 이야기를 볼 때에야 입체적으로 이 설화를 통해 예수가 전하려고 했던 메시지에 다가갈 수 있다.

먼저 유대 기득권자들의 입장에서 이 이야기를 전개해보도록 하자. 일단의 서기관과 바리새인 무리들이 음행 중에 잡힌 여자를 끌고 와서 예수와 자신들 가운데 세우고 예수께 도전적인 질문을 던진다. "모세는 율법에 이러한 여자를 돌로 치라 명하였거니와 선생은 어떻게 판결하겠냐는 것"(요 8:5)이었다. 그들이 이렇게 말한 것은 예수를 고발할 조건을 얻고자 하여 예수를 시험하기 위함이었다(요 8:6a). 만일 여기서 예수가 "돌로 쳐서 죽이라."고 명한다면 지금까지의 예수의 가르침과 위배되는 일이 된다. 게다가 당시 사형권은 오직 로마에게 있었기 때문에 잘못된 언행 한마디면 예수를 법적으로도 옭아맬 수 있는 절호의 기회였다. 그런다고 반대로 "쳐 죽이지 말라."고 하면 그것은 모세의 율법을 어기는 일이 되었다.[154] 지금 여인을 고발하고 있는 서기관과 바리새인들이 누구인가?

---

154 아라이 사사구, 313.

그 누구보다도 율법을 진리로 철저히 신봉하던 자들이 아닌가? 그런 그들 앞에서 율법을 파기하는 언행을 한다는 것은 심각한 위협을 감수하는 행동이 아닐 수 없었다. 예수의 입장에서 보자면 참으로 진퇴양난의 상황이었지만, 이 일을 벌인 유대 기득권자들 입장에서 보자면 눈엣 가시 같은 존재였던 예수를 합법적으로 제거해버릴 수 있는 좋은 기회가 아닐 수 없었다. 그런 그들 앞에 음행 중에 잡힌 여인의 존재는 자신들의 목적을 효과적으로 달성하기 위해 잘 준비된 먹잇감에 불과했다.

그렇다면 여인의 입장에서 본 이 사건은 어떤가? 성서는 간음죄로 고발당한 여인의 이름이나 나이, 가족관계와 성장배경, 그리고 그녀가 어쩌다 그런 일을 저지르게 되었는지 아무것도 말해주지 않는다. 그녀는 단지 간음현장에서 끌려 나와 서기관들과 바리새인들에 의해 예수에게 고발당하고 율법에 따라 투석형을 받아 죽을 운명에 처해진 여인일 뿐이었다.[155] 일부 신학자들은 이 여인을 아무런 설명 없이 윤락녀라고 말하기도 하고, 어떤 이들은 이 여인을 천성적으로 바람기가 있었을지도 모르는 여인으로 규정하기도 한다. 또 한편에서는 이 여인을 과거가 음탕하고 복잡했을 수도 있다고 말하기도 한다.[156] 그러나 이런 설명들은 이 본문이 배경으로 하고 있는 AD 1세기 경 유대 사회의 분위기를 모르고 하는 말이다. 유대 사회에서 여자들은 전혀 자유를 가진 인격체가 아니었다. 그저 종이나 동물처럼 남자의 소유물 중 하나로 존재할 뿐이었다. 그러한 사상적 토대를 잘 나타내고 있는 것이 바로 유대인들이 신앙의 근간으로 삼고 있던 십계명이다. 출애굽기 20장 1-17절에 기록된 십계명에 근거해볼 때 제 10계명의 내용은 이러하다. "네 이

---

155 최영실, *신약성서의 여성들*, 99.
156 박경미 and 최만자, *새 하늘 새 땅 새 여성* (광주: 생활성서사, 1993), 112.

웃의 집을 탐내지 말라 네 이웃의 아내나 그의 남종이나 그의 여종이나 그의 소나 그의 나귀나 무릇 네 이웃의 소유를 탐내지 말라"(출 20:17) 여기서 이웃의 아내로 등장하는 여인은 남종이나 여종, 그리고 소나 나귀와 동등하게 남자의 소유물 중 하나로 취급 받고 있다.[157] 즉 여자는 동물과 같은 존재, 그 이상도 그 이하도 아니었던 것이다.[158] 이러한 사회 속에서 유대 남자들은 일부다처제를 채용하여 합법적으로 아내 이외에도 여러 여자를 첩으로 삼을 수 있었고, 돈을 주고 여자를 사서 성적 소유물로 삼을 수도 있었다(신 21:11-17). 심지어 남자가 처녀를 억지로 강간한 경우에도 그 강간한 처녀의 소유주인 아비에게 은 오십 세겔을 준 후 아내로 삼으면 아무런 문제가 되지 않았다(신 22:28-29). 이처럼 남성에게 관대한 율법이 적용되고 있었음에도 불구하고 어떤 이들은 그들의 돈과 권력을 이용하여 다른 남자의 약혼녀나 아내를 자신의 성적대상으로 삼기도 했다(신 22:30). 유대 율법은 단지 이 경우만을 "간음"으로 규정하며(레 18:20), 형벌규정을 만들었던 것이다. 왜냐하면 그것은 남편의 소유물에 속하는 아내를 범함으로써 다른 사람의 소유물을 훼손하고 망가뜨리는 일이 되었기 때문이다.[159] 이러한 맥락에서 본다면 유대 사회에서 간음 금지 조항은 윤리적인 측면에서 제정된 것이라기보다 남성들의 소유권 보장이라는 측면에서 남성 위주로 만들어진 규범이었다고 할 수 있다.

이와 같이 남성 본위로 만들어진 간음 금지법은 오히려 여성들을 더욱 차별하고

157 그러한 사상적 토대가 있었기 때문에 여자를 사람으로 계수하지 않을 수 있었던 것이다.
158 그런 맥락에서 보자면 "이웃의 아내를 탐내지 말라."고 한 계명은 여성의 인권을 존중하는 의미에서가 아니라 이웃 남자의 소유를 탐내는 것을 금지하는 것에 우선적인 목적을 지닌 것이었으며, 동시에 여성이 남성의 소유물로 간주되던 히브리 부족 간에 지켜야 하는 연대성과 신의를 확고히 하기 위한 계명이었던 것이다. 강남순, *페미니스트 신학*, 316.
159 최영실, *신약성서의 여성들*, 99-100.

억압하는 무기가 되고 말았다. 신명기 법은 남자가 남의 약혼녀를 성폭행했을 때, 그것이 들이 아닌 성읍 안에서 일어난 경우 성폭행한 남자뿐 아니라 성폭행 당한 여자도 함께 돌로 치라(신 22:23-24)고 명한다. 그 이유는 여자가 성안에 있으면서도 소리를 지르지 않았기 때문이라는 것이다. 또한 남자가 남의 아내를 강간했을 경우, 이유를 분물하고 남자 뿐 아니라 여자도 함께 교살하였다(신 22:22).[160] 여자의 의도나 의지와는 상관없이 그 일이 일어났다하더라도 그녀는 단 한 마디의 항변도 할 수 없었던 것이다. 이렇게 무서운 가부장제적 법제도와 규율 아래 살던 유대 여자들이 자기 마음대로 남편이 아닌 다른 남자를 찾아 간음행위를 한다는 것은 사실상 상상하기도 힘든 일이었다. 즉 유대사회에서 간음은 전적으로 남자들에 의해 주도되는 일이었던 것이다. 따라서 당시 대부분의 여성들이 "간음을 했다."기 보다는 "강간을 당했다."[161]고 표현하는 것이 더 타당하다. 그러나 본문에 등장하는 유대 기득권자들은 모든 죄의 원인을 여자에게로 돌리고, 심판 받을 자도 오직 여자라고 선을 그어버린다.

그렇다면 이 여인은 과연 어떤 형편에 있던 여인이었을까? 예레미야스에 의하면 이 여인은 일반적인 창녀나 유부녀가 아니라 결혼하기 전인 남의 약혼녀였을 것이라고 분석한다. 왜냐하면 남의 아내를 범한 때에는 둘 다 목 졸림의 형벌을 받았고, 약혼한 여자를 범한 경우에만 돌로 치는 투석 형을 언도받았기 때문이다. 이에 더해 그는 당시 유대 사회에서 여자의 결혼 연령이 약 12.5세였던 것을 감안하면 약혼이 그보다 이전에 이

---

160 최영실, *신약성서의 여성들*, 100.

161 "강간"과 "간음"은 그 의미가 다르다. 강간은 폭행 또는 협박 따위의 불법적인 수단을 사용하여 부녀자를 성적으로 범하는 것이고, 간음은 부부가 아닌 남녀가 성관계를 맺는 것을 뜻한다.

뤄진다고 볼 때 이 여인은 이제 갓 어린아이의 티를 벗은 소녀였을 것이라고 추정한다.[162] 어쨌든 이 여인은 남자의 소유물 이상의 취급을 받지 못하던 시대에 한 남자의 약혼녀로서 또 다른 남자에 의해 강간을 당했거나 부당하게 성적관계를 맺게 된 여인이라고 추측할 수 있다.

그러면 죄를 고발하는 유대 기득권자들과 죄의 고발을 당하는 여인 사이에서 예수는 과연 어떤 메시지를 선포하였는가? 표면적으로 드러난 예수의 판결은 "너희 중에 죄 없는 자가 먼저 돌로 치라."는 것이었다. 이 말은 단순히 너희 중에 범죄에 대한 생각조차 해본 적이 없는 자가 먼저 돌을 들어 치라고 말한 것이 아니다. 또한 보편적인 뜻에서, 모든 인간은 아무리 간음죄를 짓지 않았다 할지라도 마음으로까지 간음죄를 짓지 않을 수 없음[163]을 전제하고 있는 것도 아니다. 사실 이 선포는 모세의 율법을 빙자하여 여인을 간음죄로 고발하고 있는 유대 남자들의 불의를 철저히 폭로하는 말이었다.[164] 이 메시지를 보다 분명하게 이해하기 위해 보이지 않는 증인인 음행 중에 잡히지 않은 한 남자를 염두에 두어야 한다. 모세의 율법에 의하면 분명히 간음규정에 속한 죄를 범한 자는 남자와 여자를 둘 다 끌어내어 죽이라고 명하고 있다(신 22:22, 24). 따라서 유대 기득권자들이 간음한 여인을 처벌하기 위해서는 음행 중에 있었던 남자도 같이 잡아 왔어야만 했다. 그런데 그와 같은 법조문을 너무나 잘 알고 있을 뿐 아니라 직접 가르치는 자들인 서기관과 바리새인들이 단지 힘없는 여인만을 간음 현장에서 끌고 옴으로써 스스로 모세

---

162 최영실, *신약성서의 여성들*, 101.
163 아라이 사사구는 이러한 관점을 지지하고 있다. 아라이 사사구, 316.
164 최영실, *신약성서의 여성들*, 105-6.

의 율법을 행하지 않은(요 8:39-41) 불의한 자들임을 증명한 것이다. 다시 말해 여인을 고발한 유대 기득권자들이야말로 사회구조에 편승하여 여인을 마음대로 학대하고, 성적 대상으로 삼아 탐하며, 성폭행하고, 성적 유희물로 삼던 자들이었다. 그러면서도 자기들의 행위는 정당화한 채 단지 여인만을 끌어와 간음죄로 고발하여 돌로 쳐 죽이고, 이 여인을 미끼로 예수도 제거하려 했던 살인자들이었다.[165] 그러했기에 자기들과 한 편인 음행 중에 있던 남자는 끌고 올 수 없었다. 그런 상황에서 "너희 중에 죄 없는 자가 먼저 돌로 치라."는 예수의 선포는 그들의 죄를 역설적으로 고발하는 메시지였다.

예수의 이러한 고발이 우리에게 어떠한 메시지를 던져주고 있는가? 최영실은 예수의 이 선포가 다음과 같은 뜻을 담고 있다고 밝히고 있다.

> 예수는 결코 이 본문을 통해 '간음' 자체를 주제로 하여 '간음한 자들'에 대한 원칙을 세워주려고 한 것이 아니다. 또 저 여인을 '간음죄'를 지은 '죄인'으로 판단하면서도 용서해주는 데 목적을 둔 것도, 고대 교부들이 오해했듯이 여인의 간음행위를 방조하거나 조장하려 한 것도 아니다. 예수는 물론 그 여인이 집으로 돌아간 후 또다시 '간음' 현장에 있다가 끌려나오게 되는 현실을 원치 않았다. 그러나 바로 그 일을 위하여 예수는 유대 사회에서 여인을 탐하며 성적 소유로 삼는 남자들의 불의한 행위를 먼저 철저히 근절해야 한다고 강조한다.[166]

예수는 당시 유대 기득권자들에 의해 죄인으로 낙인찍힌 여인의 죄를 묻지 아니하고 오히려 한 힘없는 여성이 그런 자리로까지 내몰리도록 만든 자들, 그리고 그런 불공평한 사회구조를 지탱하기 위해 끊임없이 죄인을 양산하고, 그녀들의 희생을 강요했던 유대 기득권자들을 죄인으로 규정했던 것이다. 예수의 이러한 고발에 양심의 가책을 느낀

---

165 최영실, *신약성서의 여성들*, 106.
166 Ibid., 108.

유대 기득권자들이 어른에서부터 젊은이까지 다 도망가 버린다. 그러고는 마침내 여자와 예수만 남게 되었다. 그때 예수가 몸을 일으키면서 "여자여, 너를 고발하던 그들이 어디 있느냐?"(요 8:10)고 묻는다. 그러자 여자는 "주여, 없나이다."(요 8:11a)라고 응답한다. 이는 여인을 죄인이라고 규정할 그 어떤 존재도 없다는 것을 의미한다. 그때 예수가 "나도 너를 정죄하지 않는다."(요 8:11b)고 선포하며 진정한 해방의 메시지를 전한다. 즉 예수는 불합리한 사회구조 때문에 희생당한 여인에게는 "무죄선고"를 내리고, 그 구조를 만들어낸 기득권층에게는 "유죄선고"를 내린 것이다.[167] 이를 뒷받침해주는 증거로 원래 성서본문에는 "가서 다시는 죄를 범하지 말라."(요 8:11c)는 마지막 구절이 없다. 아라이 사사구의 연구에 의하면 이 마지막 말은 원래의 본문에도, 파피아스 단편이나 사도 계규, 디트모스의 증언에도 없다고 한다.[168]

이 설화를 통해 우리가 깨닫게 되는 것은 무엇인가? 성숙을 추구하는 기독교 신자라고 한다면 사회로부터 버려진 이들을 겉모양으로 판단하여 비난하거나 낙인찍어서는 안 된다는 것이다. 오히려 예수가 간음죄로 고발당한 여인의 무죄를 입증해준 것처럼, 우리는 사회구조적인 악속에서 죄의 현장으로 내몰리고 있는 이들의 무죄를 증언하고 그들을 지켜주어야 한다. 예수가 사회구조적인 악에 편승하여 자신의 안위만을 지키려 했던 이들을 간음한 죄인이라고 판결하였고, 버려진 여인의 처지를 외면하고 동조했던 자들에게도 유죄를 선고했다는 사실을 잊지 말아야 한다. 예수는 이 시대에 자신의 탐욕은 은폐

---

167 최영실, *신약성서의 여성들*, 106-7.

168 그런데 4세기 이후 로마교회가 제도적인 교회가 되면서 핍박시대에 배교했던 이들을 교회 안으로 받아들이기 위해 도덕적인 의미에서 간음한 자라도 회개하면 다 용서받을 수 있다는 메시지를 전하기 위해 이 구절이 문맥에 추가되었다고 한다. 아라이 사사구, 301-2.

한 채 타자에게만 모든 죄를 뒤집어 씌워 돌을 들어 치려는 자들에게 먼저 자신 안에 있는 불의를 돌이키라고 도전하고 있다. 끊임없이 죄인을 양산하는 불의한 사회 체제와 가치관을 근본적으로 변혁해가라는 촉구인 것이다. 이 도전에 성실히 응함으로써 더 이상 우리 삶의 주변에서 간음 중에 잡혀온 여인이 없게 해야 한다. 그들은 전 우주적인 관점에서 볼 때 바로 내 아내이고, 또한 내 딸이기 때문이다. 그러한 불의가 일어나지 않도록 자신의 자리에서 최선을 다해 항거하는 것, 그것이 이 시대에 자기에게 맡겨진 십자가를 지는 행위라 말할 수 있다.

3. 사마리아 여인과 예수의 대화

일반적으로 본문은 과거에 남편이 다섯이 있었고, 현재에 또 다른 남자와 살고 있는 한 부정한 여인이 예수를 만남으로 인생이 변화되었다는 전형적인 회개 스토리로 널리 알려져 있다.[169] 그러나 이 설화에는 단순한 회개 스토리를 넘어서는 중요한 신학적 메시지가 담겨 있다. 왜냐하면 복음서 전체를 통틀어 예수가 한 개인과 나눈 가장 긴 신학적 토론이 바로 여기에 있기 때문이다.[170] 당시 사람들의 존경을 받던 바리새인도 아니요, 권력의 중심에 있던 제사장 그룹도 아닌, 유대인으로부터 개처럼 취급 받던 사마리아인, 그것도 창녀처럼 묘사되고 있는 한 여인과 예수가 이처럼 심오하고 깊은 신학적 대화를 나눴다고 하는 것은 그저 단순한 일이 아닌, 그 자체로 "의미 있는 사건"이다. 그래서 예수의 제자들조차도 예수의 그런 행동을 이해하지 못하고 기이하게 여겼다(요 4:27). 그

---

169 이성혜, "사마리아 여자(요4장) 이야기에 대한 여성신학적 해석," *한국여성신학*, vol. 9 (Mar 1992): 11.

170 강남순, *페미니스트 신학*, 267.

렇다면 예수가 이 설화를 통해 우리에게 전하고자 했던 진정한 메시지는 무엇일까? 예수의 마음과 시선을 염두에 두고 이 사건을 재해석해보도록 하자.[171]

이 이야기는 그 서두에서부터 당시 유대사회의 금기를 깨는 것으로 시작되고 있다. 그것은 예수가 유대를 떠나 갈릴리로 돌아가는 길에 의도적으로 사마리아를 가로질러 간 것이다(요 4:3-4). 이는 당시 사회에서 흔치 않은 일이었는데, 그 이유는 유대인들이 사마리아인을 "부정"하게 생각하여 그들과 관계하는 것 자체를 꺼렸기 때문이다.[172] 유대인들은 북이스라엘 사람들을 "사마리아 사람"이라고 칭하였는데, 이는 순수한 유대인의 혈통을 가진 자들이 아닌 이방인의 더러운 피가 혼합된 자라고 하는 경멸적 의미가 담긴 말이었다.[173] 즉 유대인들이 사마리아인이라고 칭할 때, 이미 그 말 자체에 그들을 향한 차별적 가치판단이 담겨 있는 것이었다. 이처럼 유대인들은 순수한 혈통을 내세우며 사마리아 사람들을 이방 노예보다도 더 천대하였는데,[174] 그 증거 중 하나로 유대 문헌인 벤 시라에 이런 글이 쓰여 있다. "내가 전적으로 혐오하는 두 민족이 있는데, 세 번째는 민족이라 할 수도 없다. 그들은 세일과 블레셋에 사는 자들, 그리고 세겜에 거하는 멍청한

---

171 예수와 사마리아 여인과의 대화 사이에 제자들의 이야기가 삽입되어 있지만, 여기서는 예수와 사마리아 여인과의 관계만을 중심으로 살펴보고자 한다.

172 그 역사적 배경을 간략히 설명하면, 남유다와 북이스라엘은 애초부터 사이가 좋지 않았는데 결정적으로 주전 722년 북이스라엘이 앗수르에 멸망 당하면서부터 본격적인 차별이 시작되었다. 이는 앗수르가 펼친 정책 때문이었는데, 앗수르는 북이스라엘 사람들을 잡아다가 앗수르 제국의 여러 나라에 흩어져 살게 하는 대신, 북이스라엘에도 마찬가지로 다른 나라 사람들이 들어와 살게 하였다. 이렇게 앗수르는 인구혼혈정책을 시행함으로써 민족정신을 형성하여 반란을 도모하지 못하게 했던 것이다. 조병호, *성경과 5대 제국* (서울: 도서출판 통독원, 2011), 91.

173 Joachim Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu 예수 시대의 예루살렘*, trans. 한국신학연구소 번역실 (서울: 한국신학연구소, 2005), 444.

174 최영실, *신약성서의 여성들*, 45.

족속들이다."(Ben Sira 50:25-26) 여기서 벤 시라가 세 번째 민족으로 언급한 세겜인들이 바로 사마리아인들이다.[175] 이렇듯 사마리아인들을 부정하게 여겼기 때문에 유대인들은 그들의 땅을 지나는 것조차도 거부했다. 게다가 유대인과 사마리아인 사이의 오랜 반목이 심각한 폭력으로 나타나기도 했기 때문에, 더더욱 유대인이 사마리아 땅을 지난다고 하는 것은 심각한 위협을 각오하는 일이었다. 그 예 중 하나로 명절을 지키기 위해 예루살렘으로 가던 한 갈릴리 사람이 사마리아 지역에서 살해를 당하자, 그 복수로 사마리아인에 대한 대학살이 발생한 일도 있었다(「유대전쟁사」 2.235).[176] 그런 사회분위기를 잘 알고 있던 예수가 굳이 사마리아 땅을 가로질러 갈릴리로 가고자 했다는 것은 다분히 의도적인 행위라 아니할 수 없다. 그렇다면 예수가 무엇 때문에 유대인들의 눈총과 사마리아인들의 위협까지 감수하면서 그 땅으로 간 것일까? 성서는 그 이유가 한 사마리아 여인과의 만남을 위한 것이었다고 증언하고 있다.[177]

이처럼 단순한 여정이 아니라 의도적인 선택으로 사마리아에 온 예수는 야곱의 우물가가 있는 수가[178]라 하는 동네에 이르러 멈춰 선다(요 4:5-6). 그리고 그 곳에서 한

---

175 Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira, The Anchor Bible 39* (New York: The Anchor Bible, Doubleday, 1987), 558; cited in 목회와신학 편집부, *요한복음* (서울: 사단법인 두란노서원, 2008), 121.

176 Ibid., 121.

177 이상훈, *성서주석 요한복음* (서울: 대한기독교서회, 1993), 158.

178 수가는 에발 산과 그리심 산이 마주하고 있는 "세겜" 땅으로 아브라함이 여호와를 위하여 최초로 제단을 쌓은 곳(창 12:6-7)이며, 야곱이 제단을 쌓은 곳(창 33:18-20)이기도 했다. 그뿐 아니라 세겜은 이스라엘 모든 지파가 모여서 여호와를 예배하고, 계약갱신 식을 거행하며, 왕위 식을 거행했던 이스라엘의 종교와 정치의 중심지였던 곳이다. 그러나 솔로몬 사후, 이곳에서 르호보암과 여로보암이 반목하게 되었고, 이스라엘 백성들이 둘로 나뉘게 되는 비운의 역사가 담긴 곳이기도 하다(왕상 12:18, 25). 최영실, *신약성서의 여성들*, 45.

여인과 만나게 된다.[179] 그런데 그때 여인의 입장에서는 전혀 예상치 못했던 일이 벌어진다. 유대 남자인 예수가 사마리아 여자인 자신에게 물을 달라고 한 것이다(요 4:7). 예수의 요청에 너무 놀란 여인은 "유대인으로서 어찌하여 사마리아 여자인 나에게 물을 달라고 하느냐"(요 4:9a)고 묻는다. 여인이 예수의 요청에 놀란 이유는 세 가지로 요약된다. 첫째, 유대 남자가 사마리아인인 자신에게 "먼저" 말을 걸었다는 점이다. 둘째, 유대인으로서 사마리아 "여자"인 자신에게 말을 걸었다는 점이다. 만약 이 여인이 단지 자신의 지역적인 정체성만 드러내고자 했다면, 어찌하여 사마리아인인 나에게 물을 달라고 하느냐고 물었을 것이다. 그러나 이 여인은 사마리아 여자인 나에게라고 말함으로서 금기를 이중으로 깨고 자신에게 다가오는 한 유대 남성에게 주목했다. 셋째, 유대인의 "정결법"을 깨뜨리고 자신에게 물을 달라고 한 점이다. 당시 유대인들의 인식에는 "사마리아인의 딸들은 갓난아기 때부터 월경을 한다고 생각"[180]했기 때문에 사마리아 여자들은 나면서부터 부정하고, 또한 다른 사람을 부정 타게 하는 존재로 여겨졌다. 그리고 그 부정이 그녀들이 갖고 있는 물건에도 그대로 전해진다고 믿었다.[181] 그런데 그런 부정한 자신이 들고 있는 물 항아리의 물을 예수가 달라하니 어찌 놀라지 않을 수 있었겠는가? 그것은 실로 유대인의 정결법을 철저히 무너뜨리는 행위였다.

예수의 요청에 너무나도 당황하여 어떻게 반응할 것인가 고심하고 있는 여인에게 예수는 "네게 물 좀 달라 하는 이가 누구인 줄 알았더라면 네가 오히려 그에게 생수

---

179 예수와 여인이 만난 시간이 유대 시간으로 여섯 시쯤이었는데, 이는 사람들의 왕래가 거의 없는 정오 경을 말하는 것으로 그녀가 처한 소외된 현실을 간접적으로 보여주고 있다(요 4:6).

180 Charles Kingsley Barrett, *(The) Gospel according to St. John 국제성서주석 요한복음(I)*, trans. 한국신학연구소 (서울: 한국신학연구소, 1985), 371.

181 Ibid., 371.

를 구하였을 것"(요 4:10)이라고 말한다. 그러자 여인은 "당신이 우리 조상 야곱보다 더 위대한 분인가"(요 4:12)하고 묻는다. 그녀의 물음이 물이라는 매개체를 넘어서 신앙의 근원으로까지 나아가는 점이 주목할 만하다. 그녀의 이러한 도전적인 질문을 통해 우리가 깨닫게 되는 것은 누구보다 부정하다 여겨졌던 여인이 실상은 누구보다 거룩한 일에 관심하고 있는 존재였다는 것이다.

그런데 그 다음에 이어지는 요 4:16-19절까지의 이야기는 지금까지의 내용과는 전혀 다른, 마치 한 여인의 과거와 결혼생활을 문제 삼는 새로운 주제로 옮겨가는 것처럼 보인다.[182] 예수가 가진 생수를 요청하는 여인에게 예수가 아무것도 주지 않은 채 갑자기 "가서 네 남편을 불러 오라."(요 4:16)고 명했기 때문이다. 이 대화를 통해 우리는 비로소 이 여인이 처한 현실을 알게 된다. 그녀는 남편이 다섯이 있었고, 현재도 한 남자와 살고 있으나 그는 남편도 아니었다(요 4:17-18). 이 구절에 대한 대부분의 전통적인 해석은 예수가 그녀가 말하지도 않은 가정사를 정확히 꿰뚫어봄으로써 예수를 신적인 능력을 지닌 존재로 다시 보게 하는 도구가 됐다는 설명이다.[183] 그러나 우리는 단순하게 이 여인을 남자를 여러 명 갈아치우면서 방탕한 생활을 하고 있던 여인으로 취급해서는 안 된다. 왜냐하면 당시 유대교 랍비들은 법적으로 세 번 이상 결혼하는 것을 인정하지 않았기 때문이다.[184] 이것은 무엇을 의미하는가? 당시 사회에서 남자도 아닌 여자가 다섯 번이나 남편이 바뀌었다는 것은 그녀의 의도된 선택이 아니라 생존을 위한 불가피한 선택

---

182 최영실, *신약성서의 여성들*, 49.
183 Barrett, 376. 방숙자, 33-4. 임숙희, "예수와 사마리아 여인 이야기 연구," *신학논문총서(신약신학) 18* (서울: 학술정보자료사, 2004): 30-31을 참조하라.
184 Barrett, 376.

이었다는 것을 말해준다. 즉 죽음이 아닌 생존을 선택함으로써 그녀는 그저 살아남기 위해 율법에 의해서도 철저히 버려진 존재요, 정결의 관점에서도 부정한 중에 부정한 여인으로 살아가야만 했던 것이다. 그리고 현재는 그런 자신을 보호해줄 남편조차 없이 단지 자신을 성적으로 이용하고 있는 남자의 그늘에서 겨우 연명하며 살아가고 있는 그런 비참한 존재였다. 그런 그녀를 받아줄 곳은 세상 어디에도 없었다. 그런데 예수가 그녀를 아무 조건 없이 "있는 모습 그대로" 받아준 것이다. 어떻게 그것이 가능했을까? 그것은 예수가 이 여인을 죄인으로 규정하지 아니하고 하나의 인격체로 보았기 때문이다.[185] 그 여인을 바라보던 예수의 눈길은 진정으로 긍휼의 눈길(compassionate gaze)이었다.

예수가 자신의 처지를 이미 다 알고도 먼저 말을 걸어주었을 뿐 아니라, 부정한 자신이 지니고 있는 물을 달라고 함으로써 진심으로 함께 관계 맺기를 원한다는 것을 알았을 때 여인은 예수를 새롭게 인식하게 된다. 그래서 그녀는 예수를 선지자로 고백(요 4:19)한 후, 자신이 가장 묻고 싶었던 예배에 관한 질문을 던진다(요 4:20). 그렇다면 여인이 예배에 대한 질문을 통해 묻고자 한 것은 무엇일까? 이에 대해 최영실은 "여인의 질문은 단순히 종교적 예배에 대한 것이 아니라, 당시 예루살렘 사람들이 주장하던 거짓된 예루살렘 지배 이데올로기에 대한 일대 항변이라"[186]고 설명한다. 즉 본래 세겜에 있는 그리심 산이 아브라함에서부터 사사시대에 이르기까지 예배와 정치의 중심지였음에도 불구하고 다윗 시대 이후 예루살렘 성전을 거룩한 곳으로 명하면서 예루살렘 이외의 성전에서 예배드리는 자들을 율법에 의해 죄인으로 규정한 예루살렘 지배이데올로기의 부당

---

185 방숙자, 34.
186 최영실, *신약성서의 여성들*, 50.

성을 고발한 것이다.[187] 한 마디로 "거룩"과 "부정"의 경계가 무엇이냐는 질문이다. 사마리아 여인의 도전적인 질문에 예수는 이 산(그리심)도 아니고, 저 산(예루살렘)도 아니라고 답한다. 너희가 세워놓은 거룩과 부정의 경계가 사실은 의미 없는 것이라는 선언이다. 다만 영(spirit)과 진리(truth)로 예배할 때가 오는데 그 때가 바로 지금이라고 선포한다(요 4:21, 23-24). 결국 이러한 예수의 메시지는 예배를 지배와 차별의 이데올로기로 이용하고 있는 예루살렘주의자들을 전면적으로 거부하고 그들의 부정을 고발하고 있는 것이다.[188]

예수의 대답을 듣고, 여인이 메시야가 오면 모든 진리를 깨닫게 해줄 것이라고 말하자 예수는 그녀가 대망하고 있는 "그"가 바로 자신이라고 밝힌다(요 4:25-26). 거룩과 부정의 잣대에 의하여 갈라진 민족을 하나로 회복시키고, 거짓 이데올로기에 의한 모든 차별과 갈등을 해소시킬 메시야가 지금 그녀 앞에 서 있는 것이다.[189] 그러한 관점에서 예수의 사역을 돌이켜보면 그는 모든 종류의 배제와 차별의 벽을 허무는데 자신의 삶을 헌신했음을 깨닫게 된다. 예수는 정결하지 않은 음식이 없다고 하심으로써 불필요하게 사람들을 분리하는 것에 도전하셨고(막 7:14-23), 여자의 몸에서 피가 흘러나오는 것이 부정한 것이 아니라는 것을 몸소 가르쳐주셨다(막 5:25-34; 열두 해 혈루증 앓은 여인 설화의 암시적 의미). 즉 예수는 그의 사역을 통해 왜곡된 배제의 체제-사람들이 부정하다고 일컫는 것-를 폐기하는 것을 목표로 삼았던 것이다.[190]

---

187 최영실, *신약성서의 여성들*, 50-1.
188 Ibid., 51.
189 Ibid., 51.
190 Volf, 111.

예수를 통해 진리를 깨닫게 된 여인은 그녀를 외면하고 타자화시켰던 동네의 "중심"으로 달려간다. 그리고 예수를 증언하는 자로 "변화"(transformation)된다. 그러자 사마리아 사람들이 그녀를 통해 동네에서 나와 예수께로 향하는 역사가 일어난다(요 4:28-30) 철저히 주변화되어왔던 여인이 이제 리더가 된 것이다. 결국 그녀의 해방의 메시지를 통해 사마리아 성에 있던 많은 사람들이 예수는 믿게 되었다(요 4:39). 예수가 메시아임을 인식한데서 그치지 않고, 그 인식을 선포하는 실천으로 직결시킨 이 여인에 대해 피오렌자는 "요한복음서 저자가 사마리아 여자의 선교활동을 제자적 소명에 비추어 이해하고 있다."고 해석한다.[191] 즉 누구보다도 부정하게 여겨졌던 한 여인을 통해, 역설적으로 사마리아 땅에 진정한 해방과 변화가 임하게 된 것이다. 그 결과로 유대인들에 대해 깊은 증오감을 갖고 있던 사마리아인들이 유대인인 예수에게 자기들과 함께 "거하기"를 요청한다(요 4:40). 이는 실로 놀라운 변화였다. 이러한 변화는 유대인과 사마리아인 사이의 적대감의 장벽이 무너졌음을 의미하는 것이기 때문이다.[192] 이제 저주받던 땅 사마리아는 기쁨과 화해와 축복의 땅으로 변화되었다. 또한 구원은 유대로부터 온다며 차별과 분열을 조장해온 유대중심주의 이데올로기는 깨뜨려졌다. 지금까지 저주받던 땅 사마리아에서 하나 됨을 이루는 샬롬의 세상이 구현되고 있는 것이다.[193]

또 하나 이 설화가 전하고 있는 중요한 진술이 있는데, 그것은 사마리아인들이 여인을 향해 고백하는 이야기 속에 담겨 있다. "그 여자에게 말하되 이제 우리가 믿는 것

---

191 Fiorenza, *In Memory of Her* (NY: Crossroad, 1983), 327; cited in 이성혜, 13.
192 최홍진, "예수님과 사마리아 여인의 대화에 관한 연구(요 4:1-42)," *신학이해* vol. 35 (광주: 호남신학대학교 출판국, 2008): 41.
193 최영실, *신약성서의 여성들*, 54-5.

은 네 말로 인함이 아니니 이는 우리가 친히 듣고 그가 참으로 세상의 구주신 줄 앎이라" (요 4:42) 여기서 요한은 예수가 단순히 믿는 자들만의 구주라는 차원을 넘어서 "세상"의 구주라는 것을 밝히고 있다. 이것은 매우 중요한 신학적 정언이다. 예수가 세상의 구주인 것은 하나님의 관심 대상이 특정한 민족이나 계층만이 아니라 사마리아인과 유대인, 남자와 여자, 부정한 자와 정결한 자 등의 경계를 넘어 세상 모든 사람을 포함하고 있다는 것을 말해주고 있기 때문이다.[194]

4. 예수와 수로보니게 여인

본문은 예수의 설화 중에서 해석하기 난해한 본문 중 하나다. 그 이유는 예수가 수로보니게 여인[195]을 향해 나타내는 행동들이 이전의 모습과는 너무나 다를 뿐 아니라, 그가 그토록 꾸짖었던 유대 기득권자들의 생각을 그대로 반영하고 있기 때문이다. 귀신들려 죽어가고 있는 자신의 딸을 어떻게든 살려 보려고 예수께 나온 이방 여인을 향해 "자녀의 떡을 취하여 개들에게 던짐이 마땅하지 아니하다."(마 15:26)고 매몰차게 내치는 예수의 모습은 그 자체로 충격을 주기에 충분하다. 그렇다면 예수는 무엇 때문에 그토록 혹독하고도 차별적인 말을 그저 힘없고 초라한 이방 여인에게 던졌던 것일까? 그것도 수많은 유대 기득권자들과 제자들이 보는 앞에서 말이다. 이에 대해 어떤 학자들은 이것이 복음서가 기록되던 당시의 유대적 사유를 반영하고 있을 뿐, 실제 예수의 진술이 아니라고

---

194 김춘기, *만남의 복음서* (서울: 한들출판사, 2007), 115.

195 수로보니게는 로마의 속주인 팔레스타인 북부 수리아 연안지대의 베니게에 살던 족속을 말한다. 북아프리카 리비아 지방에 있던 베니게와 구별하여 이렇게 불렀다. 박재역, *성경 고유명사 사전* (서울: 생명의 말씀사, 2009), 364-5.

주장한다.[196] 또 한편에서는 예수가 의도적으로 충격적인 말을 던짐으로써 도리어 당시의 편협한 유대적 사유를 문제 삼은 것이라고 지적하기도 하고, 심지어 어떤 이들은 예수조차도 유대 남자로서 이방인에 대한 거리낌을 가지고 있었을 것이라고 추측하기도 한다. 그러면서 이방 여인이 예수의 차별적인 언사를 뛰어넘는 위대한 신앙을 고백을 함으로써 치유의 역사가 일어나게 됐다고 여인의 신앙을 찬양하며 사건을 일단락 지어버린다.[197] 그러나 결과가 좋다고 해서 예수의 이러한 행동이 다 이해될 수 있는 것은 아니다. 게다가 예수는 이 이방 여인을 한 번이 아니라 무려 세 차례에 걸쳐 배척했던 것에 주목해야 한다(마 15:23, 24, 26).

그렇다면 예수가 이 이야기를 통해 우리에게 진정으로 전하고자 했던 메시지는 무엇이었을까? 이 설화의 메시지를 보다 잘 이해하기 위해서는 플롯을 재구성해야만 한다. 먼저 이 이야기를 이끌어가는 주체는 "예수"와 "수로보니게 여인"이다. 그리고 본문 전면에 등장하지 않는 또 하나의 주인공이 있는데 그들은 바로 예수 주위를 둘러싸고 있던 유대기득권자들과 제자들을 포함한 뭇 "유대 남성들"이다. 이들은 청중이면서 동시에 본문을 함께 구성하는 역할을 하고 있다. 이러한 배경적 이해를 가지고 이 설화를 페미니스트 신학적인 관점에서 고찰해보도록 하겠다.

본문은 "예수께서 거기서 나가사 두로와 시돈 지방으로 들어갔다"(마 15:21)는 말로 시작되고 있다. 여기서 거기는 성서 전체적인 맥락에서 볼 때 게네사렛 지방으로 판

---

196 복음서가 완전히 편집되기 전 오랜 구전과정을 거치면서 그 이야기를 전달하던 사람들의 편견이 크게 작용했다는 견해다. 류형기, 433.

197 이 달, "수로보니게 여인의 이야기에 나타난 은유적 의미," *신약논단*, vol. 10 (May 2003): 13-6. 최영실, *신약성서의 여성들*, 285을 참고하라.

단된다(마 14:34-15:20). 그곳에서 예수는 유대 지도자들과 전통과 부정한 것에 대해 논쟁하였고, 그 후 곧바로 두로와 시돈 지방으로 향한 것이다(마 15:1-20). 그런데 그때 한 가나안 여자가 나아와 예수를 향해 소리를 지르며 흉악한 귀신이 들린 자신의 딸을 고쳐 달라고 간청한다(마 15:22). 그 순간 여인을 맞이하는 예수의 반응이 이전과 전혀 달랐다. 이곳에 오기 전 게네사렛 지방에서는 자신을 찾아오는 병자마다 다 고쳐주고, 심지어 자신의 옷자락에만 손을 대어도 나을 수 있도록 배려했던 예수(마 14:35-36)가 수로보니게 여인의 간절한 외침에는 단 한 마디도 대꾸하지 않는 것이다(마 15:23a,). 이것이 여인을 향한 예수의 첫 번째 거부였다. 그 모습을 보다 못한 제자들이 직접 나서서 "그 여자가 우리 뒤에서 소리를 지르오니 그를 보내소서"(마 15:23b)라고 간청한다. 여성이 대중 앞에 나타나는 것에 대한 편견을 가지고 있던 제자들까지 그녀의 간구를 돌아봐달라고 예수께 부탁했을 정도니 얼마나 여인이 간절하게 매달렸는지 짐작할 만하다. 그런데 제자들의 요청에 대한 예수의 반응이 참으로 매몰차다. "나는 이스라엘 집의 잃어버린 양 외에는 다른 데로 보내심을 받지 않았다."(마 15:24)는 것이다. 이것이 예수의 두 번째 배척이었다. 이것은 예수의 언행이라고 보기에는 너무나도 충격적인 발언이었다. 예수가 여타 배타적인 유대인들처럼 인종차별적인 언어를 구사하고 있기 때문이다. 그런데 예수의 그런 매몰찬 대접에도 불구하고 수로보니게 여인은 오히려 예수 앞으로 나아와 절까지 하면서 자신을 도와달라고 매달린다. 그러한 여인의 행동으로 인해 이제 예수와 여인의 대화는 더 이상 둘 만의 대화가 아닌 주위에 있던 모든 유대인들의 이목을 집중시키는 사건이 되고 말았다. 바로 그때 우리가 도저히 상상하지 못했던 대답이 예수의 입에서부터

흘러나온다. "자녀의 떡을 취하여 개들에게 던짐이 마땅하지 않다."(마 15:26)는 것이다. 이것은 차별을 넘어 경멸을 담고 있는 언사였다. 예수는 그 순간 수로보니게 여인을 "개" 취급해버린 것이다. 예수의 이러한 언행은 선민의식에 젖어 타민족에 대해 지극히 배타적이었던 유대인들의 목소리를 그대로 담고 있었다. 유대인은 하나님의 자녀(출 4:22; 신 14:1; 렘 31:9)이고, 이방인은 개(신 23:19; 삼상 17:43; 24:14; 삼하 9:8; 16:9; 왕하 8:13; 잠 26:11)같은 존재라고 평가해버린 순간 예수가 그녀의 요청을 들어주어야 할 하등의 이유가 없어져버렸다.[198] 그런데 그 절망적인 순간 예상치 못한 여인의 행동을 통해 놀라운 전이(paradox)가 시작된다. 여인이 예수의 독설을 그대로 끌어안으며 "주여 옳소이다마는 개들도 제 주인의 상에서 떨어지는 부스러기를 먹나이다"(마 15:27)라고 고백한 것이다. 여인의 고백을 들은 예수는 그 순간 완전히 자세를 바꾼다. 그러고는 우리가 너무나 잘 알고 있는 예수 본연의 모습으로 돌아와 여인을 칭찬하며 "여자여, 네 믿음이 크도다 네 소원대로 되리라"(마 15:28a)고 말씀하신다. 예수의 행적을 통틀어 그가 이처럼 한 사람을 대하는 행동이 양극단을 오간 적은 없었다. 그러면 무엇 때문에 예수는 이처럼 극단적인 행동을 보인 것일까? 그 진의를 헤아리기 위해서는 지금까지와 다른 관점에서 이 이야기를 살펴보아야 한다. 그것은 바로 "군중들의 관점"이다.

당시 예수 주위에는 유대 지도자들을 비롯한 뭇 유대 남성들이 자리하고 있었다.[199] 만약 예수와 몇몇 소수의 제자들만이 그의 주위에 있었다면 구태여 제자들이 귀찮

198 김동수, *마가복음* (서울: 두란노아카데미, 2007), 200.

199 게네사렛 지방에서 많은 이적을 일으킨 후였기 때문에 많은 무리들이 예수를 좇았을 것이다(마 14:34-36). 게다가 수로보니게 여인과의 만남이 있기 바로 전에는 바리새인과 서기관들이 예수와 함께 율법의 전통을 두고 논쟁을 벌였기 때문에 예수 주변에는 다수의 유대

아할 만큼 여인이 소리를 지르며 예수를 따라올 필요도 없었을 것이다(마 15:22). 예수 주변에 있던 유대 남성들은 자신들이 하나님의 선택받은 백성이요, 거룩한 존재라고 하는 사실을 추호도 의심하지 않았다. 그에 반해 수로보니게 여인은 철저하게 버림받아 마땅한 존재라 여겨졌다. 그 이유는 그녀가 "여자"였고, "이방인"이었으며, 그녀의 딸은 "병"들어 있고,[200], 병든 자녀 또한 "여자(딸)"였으며, 그 모든 짐을 걸머진 여인이 "과부"[201]였기 때문이다.[202] 그런 부정한 여인과 예수의 대면을 지켜보던 청중들은 이제까지 예수의 행적으로 볼 때 그녀의 청을 당연히 받아줄 것이라고 기대했는지도 모른다. 그런데 뜻밖에도 예수의 입에서 "자신은 선택 받은 이스라엘 백성만을 위해 왔다."(15: 24)는 말이 나왔을 때, 청중들은 놀랐을 것이다. 게다가 예수가 "자녀의 떡을 취하여 개들에게 던짐이 마땅하지 아니하다."(마 15:26)고 하는 것을 보면서 말할 수 없는 희열을 느꼈을 수도 있다. 그러면서 그들은 예수도 결국 유대인이고, 큰 틀에서는 자신들과 같은 생각을 품고 있다고 여겼을 것이다. 그런데 그 순간 여인이 자신을 개 같은 존재로 겸허히 인정하면서 유대인에게 베푸는 큰 은혜가 아니라 부스러기 같이 작은 은혜라도 입는다면, 자신의 딸이 온전히 치유될 것을 믿는다고 고백한다. 그러한 여인의 고백은 예수 주위에 있던 그 어떤

지도자들도 자리하고 있었다(마 15:1-20).

200 당시 관습에서는 병든 것을 죄와 연관시켰다. 왜냐하면 토라에 하나님께 순종하면 병들지 않게 되리라는 약속을 받았고(출 15:26, 레 26:14-16), 불순종할 경우에는 온갖 병을 앓게 되리라는 경고를 받았기 때문이다(신 28:15, 22, 27, 58-61). 그래서 예수의 제자들이 날 때부터 맹인 된 자를 두고 그가 맹인인 것이 당사자의 죄 때문인지, 아니면 그의 부모의 죄 때문인지 예수께 물었던 것이다(요 9:2).

201 이 달, 12-3.

202 이 사건과 비교해볼 수 있는 흡사한 상황이 마태복음 9장에 등장하는데, 예수가 일으킨 이적 때문에 많은 인파가 몰려있는 가운데 회당장 야이로가 예수를 찾아와 그 앞에 엎드려 자신의 "딸"이 죽게 됐으니 살려달라고 간청한다. 즉 집안에 남자가 있으면 그런 일은 응당 남자가 해야 할 일이었음을 보여주는 것이다.

사람들보다도 큰 믿음의 증표가 되었다. 그리하여 마침내 예수는 뭇 유대 남성 가운데서 그 여인을 중심에 두고 "네 믿음이 크도다."(마 15:28a)하고 선포한다. 이를 통해 예수가 이 설화를 통해 전하고자 했던 메시지가 무엇인지 깨닫게 된다. 예수는 수로보니게 여인이 오중의 억압을 뛰어넘어, 목숨을 건 용기를 가지고 자신을 소리치며 부를 때부터 그녀의 중심을 보았던 것이다. 그래서 예수는 그녀를 율법의 전통만 중시하고, 부정한 것을 상대화시켜 끊임없이 사람들을 차별하는 도구로 사용하는 유대 기득권자들과 뭇 유대 남성들을 회개하게 하는 도구로 사용하고자 했다. 그래서 그토록 충격적인 언행을 통해 가르침을 주었던 것이다. 수로보니게 여인의 "큰 믿음"과 비교해 볼 때, 율법의 전통에 얽매여 기득권을 유지하는 데만 급급했던 바리새인과 서기관들의 믿음은 "죽은 믿음"이 되었고, 또한 예수와 가장 가까이 있던 제자들의 믿음은 "초라한 믿음"[203]이 되었다.

만약 예수가 이렇게 극단적인 행동을 보이지 않고 여인이 달려왔을 때 아무 조건 없이 그냥 고쳐줬더라면 이 사건은 그저 많은 이적 중의 하나로 남겨지거나 아니면 아예 기억조차 못하는 흔한 일이 돼버렸을 것이다. 그러나 예수는 의도적으로 이 사건을 모두의 이목이 집중될만한 획기적인 사건으로 만들어 이제껏 주변화 되고 타자화 되었던 한 여인을 모든 이들의 신앙의 모델로 그 중심에 세우셨다. 그리고 그녀의 신실한 믿음의 고백을 통해 기득권자들의 교만과 허위를 부끄럽게 만드셨던 것이다. 복음서 전체를 통틀

203 예수의 수제자라 일컬어지는 베드로가 그 대표적인 예라 할 수 있다. 그는 이 사건이 있기 얼마 전 예수가 물 위로 걸어오는 이적을 보게 된다(마 14:22-33). 그 이적을 보고 베드로는 자신도 물 위를 걸을 수 있게 해달라고 요청한다. 그런데 예수의 초청을 받고 갈릴리 호수에 발을 내딛었던 베드로는 풍랑을 보고 두려워하다가 그만 호수에 빠지고 만다. 그때 예수가 베드로의 손을 붙잡으며 한 말이 "믿음이 적은 자여 왜 의심하느냐"(마 14:31)는 것이었다. 그에 반해 수로보니게 여인은 "네 믿음이 크도다."하는 칭찬을 들은 것이다.

어 큰 믿음으로 예수께 칭찬 받은 사람이 단 두 명뿐인데, 그 두 사람이 본문에 등장하는 수로보니게 여인과 이방인 백부장(마 8:10)이었다는 사실은 우리에게 분명히 메시지를 전해주고 있다.[204] 결국 수로보니게 여인의 믿음의 고백을 통해 편협한 유대적민족주의의 울타리를 무너뜨리고 하나님 나라의 복된 소식이 이방세계로 퍼져나갈 수 있는 새로운 길이 열리게 되었다. 수가성의 우물가의 여인이 사마리아 선교의 첫 관문을 열었다면, 초라하게만 보였던 수로보니게 여인은 이방인의 선교로 나아가는 교두보 역할을 감당하게 된 것이다.[205]

204 권종선, *해설 복음서 대조서* (서울: 도서출판 누가, 2012), 119.
205 최영실, *신약성서의 여성들*, 286.

V. 예수 시선 회복하기 소그룹 모임

A. 소그룹 구성의 목적

본 논문이 추구하고자 하는 바는 교회의 존재목적을 오직 성장에만 두는 일각의 시각을 벗어나 성숙에 초점을 맞출 수 있도록 신학담론을 형성하고, 이를 자신의 목회 현장에서 작게나마 실천할 수 있는 그 실제적인 방안을 제시하고자 하는데 있다. 본 소그룹 모임은 그러한 맥락에서 실시한 것이다. 물론 이것은 유일한 모델이 아닐뿐더러 절대적인 기준도 아니다. 다만 크리스천의 성숙을 추구하는 실천적 방안의 한 모형을 소개함으로써 다양한 자리에서, 다양한 형태로 이와 같은 성숙을 위한 운동(movement)이 일어나는데 작은 발판이 되는 것에 그 의의를 두고 있다.

B. 소그룹 모임의 실제

소그룹 모임 명칭 : 예수 시선 회복하기

기간 및 시간 : 2013년 10월 31일 - 11월 21일, 4주간 매주 목요일 7:30-10:30

인원 : 10명

대상 : 기독교 신자로서 성숙한 신앙을 추구하고자 매월 2번 이상 밴드모임[206]을 갖고 있는 예수마을교회 신자들 중에 10명을 선별함.

4주간의 모임 주제 : 찬송가 "신자 되기 원합니다"(463장)를 주제가로 하여 4개 구절의 가사를 각각 4주 동안 함께 나눌 논의의 핵심주제로 삼았다. 즉 첫째 주는 1절을 모티브로 하여 "신자 됨의 의미"에 대해 논하였고, 둘째 주는 "사랑함의 의미", 셋째 주

---

206 웨슬리에게서 유래된 모임으로 구원의 확신을 가진 자들이 그리스도인으로서 성숙을 추구하는 것을 목표로 하여 모이는 모임이다.

는 "거룩함의 의미", 넷째 주는 "예수 닮는 것의 의미"에 대해 고찰하였다.

1. 첫 번째 모임

크리스천의 성숙에 관한 의식 조사하기

예수 시선 회복하기 소그룹 모임을 시작하기에 앞서 구성원들이 기독교인의 성숙에 대해 어떻게 생각하고 있는가를 설문을 통해 물었다. 이를 통해 소그룹 모임 전에 구성원들이 갖고 있던 성숙에 관한 이해가 4주 간의 모임 후에 어떠한 양태로 나타나게 되는지를 살펴보고자 하였다.

찬송하기 : 신자 되기 원합니다

신자 됨의 의미가 무엇인지 찬송가를 함께 부르며 그 의미를 되새겨보는 시간을 가졌다. 찬송가를 소그룹 모임 주제의 모티브(motive)로 삼은 이유는 첫째, 성숙에 관한 새로운 시각을 제시할 때 다소 생소하고 거부감이 생길 수 있는 것을 신자들이 흔히 부르는 찬송가 속에서 주제를 가져옴으로써 편안하게 주제를 받아들이게 하기 위함이었다. 둘째, 늘 문제제기를 할 필요도 없이 자명하다고 여겼던 주제들이 사실 인간의 삶의 정황(context)에서 얼마나 복잡다단한 개념과 문제들을 함의하고 있는지 상징적으로 보여주고자 하였다.

새로운 시선 갖기 : 상상으로 하는 실험[207]

"만약 지금 남성과 여성의 상황이 완전히 바뀐다면, 당신은 어떻게 느끼겠습니까?" 넬 몰튼(Nelle Morton)이 그녀의 강연에서 했던 이 질문을 예수 시선 회복하기 첫

---

207 강남순, *페미니스트 신학*, 320-1.

모임의 문제제기 질문으로 던졌다. 이를 통해 늘 당연하다고 생각해왔던 일들이 민감한 시선으로 다시 보면 전혀 당연하지 않을 수 있음을 깨닫게 하는 계기를 주고자 했다. 강남순은 "상상으로 하는 실험"이 명시적인 성차별뿐 아니라, 표면적으로는 쉽게 성차별로 인식되지 않는 은밀한 성차별까지도 예민하게 인식할 수 있도록 돕는다고 말한다.[208]

생각 나누기

상상으로 하는 실험을 통해 자신이 느낀 바를 소그룹 멤버들과 함께 나누는 시간을 가졌다.[209] 이를 통해 자신의 인식론적 자지를 돌아보고 생각을 정리할 수 있는 계기를 주고자 했다.

비판적 성찰하기 : 신자가 된다는 것은?

기독교 신자가 된다고 하는 것은 어떤 의미인가? 교회에 다니면 다 기독교 신자가 되는 것인가? 혹은 세례를 받으면 신자라 인정할 수 있는 것인가? 사실 기독교 역사를 두고 볼 때 기독교 신자가 된다는 것이 늘 동일한 의미를 지녔던 것은 아니다. 유대교와 로마의 박해를 받고 있을 때 기독교 신자가 된다고 하는 의미가 달랐고, 또한 로마의 공인을 받은 후에 기독교 신자가 된다고 하는 의미가 달랐다. 특히 기독교가 로마의 국교가 된 후에는 그 의미가 더더욱 달라졌다. 이러한 역사적 사건 뿐 아니라 자신이 살고 있는 지역의 문화와 종교적 특성에 따라서도 신자가 된다고 하는 의미는 같을 수 없었다. 한 예로 미국에서 노예해방 운동이 활발하게 전개되던 시기에 노예제도를 지지하던 남부연합에 속한 기독교 신자들의 신자 됨에 대한 이해와 노예해방을 추구하던 북부 연합에

---

208 강남순, *페미니스트 신학*, 321.
209 생각 나누기 시간은 모임의 형평성을 고려하여 약 2분으로 제한하였다.

속한 기독교 신자들의 신자 됨에 대한 이해가 같을 수 없었다. 이처럼 한 사람이 기독교 신자가 된다고 하는 것이 매우 분명하고 자명한 일처럼 생각되지만, 좀 더 깊이 생각해보면 그것이 매우 모호한 개념이라는 것을 발견하게 된다.

그러한 이해에 기반 하여 현재 자신을 기독교 신자라고 규정할 수 있는 사상적 근거는 어디에 있는 것인가를 진지하게 질문해야 한다. 그래야만 현재 자신의 자리를 찾을 수 있고 무엇을 지향해야 하는지 깨달을 수 있기 때문이다. 그러한 전제를 가지고 예수의 메시지 중 마르다와 마리아 이야기를 통해 예수의 길을 따르는 신자가 된다는 것이 어떤 의미인지 생각해보도록 하자.

예수 시선으로 성서 다시보기 : 마르다와 마리아 이야기[210]

예수의 관점에서 마르다와 마리아 이야기를 살펴보았다. 이러한 작업들이 왜 필요한가 하는 의문이 들 수도 있다. 하지만 성숙한 기독교 신자가 되고자 할 때 그것은 예수의 삶을 좇아 살아가는 것을 의미하기 때문에 예수가 의도했던 삶이 무엇인지 올바로 해석하는 일은 무엇보다 중요하다. 만약 기독교 신자가 성서에 대한 비판적 사유 능력을 잃어버린 채 맹목적인 순종의 길을 걸어가게 된다면 그것이야말로 유아기적 수준에 머물러있는 신앙이라 할 수 있을 것이다. 인류 역사에서 새로운 변화는 이미 특권을 지니고 있던 이들에게서 온 적이 없다. 또한 아무런 특권도 지니지 못한 채 피동적으로 살아가는 다수의 피해자들의 의식 속에서 자생적으로 변혁에의 의지가 형성되는 것도 아니다. 이 세계의 불의함을 경험하고 인식한 이들이 "비판적 대중"(critical mass)으로 탈바꿈함으로

---

210 본 논문 예수의 시선으로 성서보기 "첫 번째 이야기"를 나눈다.

써, 그 한계를 극복하고자 하는 변화에 대한 열정을 지닌 이들로부터 새로운 변화는 시작되었다. 그러한 맥락에서 예수의 시선으로 성서를 재해석함으로써 예수의 복음에는 충실하지만, 가부장제적 전통과 모든 불의한 현실에는 반역하는 "충실한 반역자"[211]들이 나타날 때, 그가 이 시대와 교회의 대안이 될 것이다.

찬송하기 : 신자 되기 원합니다 / 내려놓음

신자 됨의 의미에 대해 성서의 메시지를 통해 깊이 성찰한 후 "신자 되기 원합니다"와 "내려놓음"[212]이라는 곡을 함께 부름으로써 주제를 좀 더 심도 있게 묵상할 수 있도록 하였다.

기도하기

이 시간을 통해 소그룹 모임을 통해 경험했던 모든 것들을 진지하게 직면할 수 있도록 하였으며, 자신의 마음과 생각을 정리할 수 있는 시간을 가졌다.

오늘의 단어/ 구절/ 문장[213]

모임을 통해 자신이 느낀 바를 하나의 단어나 혹은 구절, 문장으로 표현하게 하였다. 이러한 작업을 통해 불분명했던 개념을 보다 명료화하고 구체화하는 계기를 마련해 주고자 했다. 또한 자신이 깨달은 바를 저널로 제출하게 함으로써 자신의 삶을 구체적으로 변화시켜갈 수 있는 지평을 제공하고자 하였다.

---

211 강남순, *페미니스트 신학*, 347.

212 이권희 작사, 작곡. 이 곡을 "예수 시선 회복하기" 소그룹 모임의 주제곡으로 삼아 매 모임 때마다 부름으로써 예수의 시선을 갖는 것에 대해 지속적으로 성찰할 수 있도록 했다.

213 강남순이 수업 중에 썼던 방법으로 나는 이 시간을 통해 내가 느낀 바를 보다 명확하게 개념화하고, 그것을 삶의 현실에 적용하는 유용한 틀로 삼을 수 있었다. 그것을 소그룹 모임에 적용한 것이다.

2. 두 번째 모임

찬송하기 : 사랑하기 원합니다

예수 시선 회복하기 두 번째 모임의 소주제는 찬송가 463장 2절 “사랑하기 원합니다”를 모티브로 하여 “사랑을 행하며 사는 것의 의미”에 대해 고찰해보았다.

새로운 시선 갖기 : “독수리 오형제”의 의미 다시 생각하기

한국사회에서 독수리 오형제는 만화 주인공일 뿐 아니라, 유머 가운데 흔히 등장하는 캐릭터 중 하나다. 사실 독수리 오형제는 한국사회에서 단순한 만화의 의미를 넘어서 전 지구를 수호하는 상징적인 존재로 여겨진다. 그만큼 큰 의미를 부여하고 있다는 것이다. 그런데 이 제목 속에는 심각한 오류가 담겨있다. 그것은 독수리 오형제 중 3호가 분명히 “여자”임에도 불구하고 “독수리 오형제”라고 명명함으로써 한 존재를 완전히 타자화 시키는 우를 범하고 있는 것이다. 즉 그 가운데 있는 여성은 그 자리에 “있음”에도 불구하고 인식론적으로 “사라진 존재”가 됨으로써 인식론적 폭력을 당하고 있는 것이다. 그런데 더 큰 문제는 그러한 문제가 있음에도 불구하고 대다수의 대중들이 아무도 그런 현실에 대해 문제제기를 하지 않고 당연한 것으로 받아들이는 허위 보편의식에 갇혀있다는 데 있다. 한 마디로 지구의 정의를 수호한다는 집단 안에서 가장 불의한 일이 벌어지고 있는 것이다.

생각 나누기

독수리 오형제 이야기를 통해 이제껏 문제가 없다고 생각해왔던 일상적인 일들이 예민한 시선으로 보면 큰 문제일 수도 있음을 생각해보고자 했다. 이를 통해 우리가

사랑하며 산다는 것 또한 단순한 개념이 아니라 복합적인 시선으로 재해석하고 재구성해야 하는 일임을 상기시키고자 한 것이다.

비판적 성찰하기 : 사랑을 행하며 산다는 것은?

기독교 신자들은 예수의 증언에 근거하여 "하나님 사랑"과 "이웃 사랑"을 성경 전체를 아우르는 핵심 메시지로 인정한다(마 22:34-40; 막 12:28-34; 눅 10:25-28). 그런데 문제는 이 사랑의 개념을 너무 단순화하거나 추상화시킨다는데 있다. 예를 들어 하나님 사랑을 실천하고자 할 때, 우선 자신이 진술하고 있는 하나님이 어떤 존재인지 성찰해야 하고, 어떻게 행동하는 것이 그 하나님을 진정으로 사랑하는 행위인가를 지속적으로 묻고 답하는 과정을 거쳐야 하는데, 그러한 과정은 생략한 채 매우 복합적인 문제를 획일적으로 단순화시켜버리는 것이다. 이웃 사랑의 문제도 마찬가지다. 이웃 사랑을 온전히 실천하기 위해서 기독교 신자로서의 정체성을 갖고 있는 나에게 내 이웃의 경계는 어디까지고, 그 이웃을 구체적인 삶의 정황에서 사랑하며 산다는 것이 어떤 의미인가를 성서 신학적으로 성찰하지 않고 그저 좋은 게 좋다는 식으로 다 같이 사랑하며 살자고 단순하게 정리해버린다. 그 결과 하나님 사랑과 이웃 사랑에 대한 추상적인 개념만 가득할 뿐 실제적인 삶의 현장에서는 전혀 영향력을 발휘하지 못하는 결과를 낳게 된 것이다.

그렇다면 기독교 신자로서 어떻게 행하는 것이 진정한 사랑의 행위라 할 수 있는가? 그것은 도 아니면 모라는 식으로 단순하게 답할 수 있는 문제가 아니다. 그러나 한 가지 분명한 것은 "사랑의 문제"를 고민할 때 늘 "정의의 문제"와 함께 성찰해야 한다는 점이다. 정의의 바탕 위에선 사랑의 행위가 아니라면, 그것은 결코 온전한 사랑일

수 없기 때문이다. 다시 말해 독수리 오형제가 독수리 오남매로 정정되지 않는 사회 속에서는 아무리 사랑을 강조해도 그것이 그저 울리는 꽹과리와 같은 공허한 외침이 되고 마는 것이다.

그런 맥락에서 보자면, 이웃의 경계를 어떻게 세우느냐 하는 문제에 있어서도 정의의 개념이 항상 수반되어야 한다. 즉 어떤 존재를 이웃으로 볼 것인가 아니면 이방인으로 여길 것인가를 고민할 때, 그것이 과연 예수의 관점에서 볼 때 정의로운 판단인가를 생각해봐야 한다는 것이다. 그리고 그 이웃을 사랑한다고 할 때, 그 사랑의 행위가 정의를 추구하는 바탕 위에서 행해지는 사랑인지, 아니면 정의에는 무관심한 채 자기만족을 채우기 위한 사랑의 행위인지도 점검해야 한다. 한 예로 사회구조적인 문제에는 전혀 무관심한 채 단지 구제행위를 한 것으로 자신의 사랑의 의무를 다했다고 여긴다면, 그 구제의 시혜자에게는 심리적 위로를 주고, 수혜자에게는 잠정적 도움을 줄지 모르지만, 그러한 구제 행위가 요청되는 현실을 낳는 불의한 사회 구조에는 결국 침묵하게 되는 결과를 낳는다.[214] 이는 거시적인 관점에서 볼 때 진정한 사랑의 실천이라 말할 수 없다.

기독교 신자들이 정의의 개념은 도외시한 채 무조건적인 사랑 행함을 더 중요한 가치로 인식하게 하는데 큰 역할을 한 성서 구절 중 하나가 마태복음 5장 38-42절이라고 나는 본다. "나는 너희에게 이르노니 악한 자를 대적하지 말라 누구든지 네 오른편 뺨을 치거든 왼편도 돌려 대며 또 너를 고발하여 속옷을 가지고자 하는 자에게 겉옷까지도 가지게 하며 또 누구든지 너로 억지로 오 리를 가게 하거든 그 사람과 십 리를 동행하고

---

214 강남순, *페미니스트 신학*, 327.

네게 구하는 자에게 주며 네게 꾸고자 하는 자에게 거절하지 말라"(마 5:39-42) 예수는 이 가르침과 함께 "네 원수까지도 사랑하라"는 말을 덧붙였다. 이러한 예수의 가르침은 심지어 악을 행하는 자들에게도 항거하지 말고, 사랑으로 모든 것을 덮어주라는 것으로 이해하게 만든다. 하지만 유대 기득권자들에게 항거했던 예수의 삶을 두고 볼 때 그러한 해석은 받아들이기 힘들다. 그렇다면 성숙한 기독교 신자는 악한 자에게 항거할 그 어떤 의식도 가지지 못한 채, 사랑이라는 미명하에 굴복하며 살아야만 하는 것인가? "사랑과 정의의 균형"을 어떻게 이룰 것인가를 고민하는 기독교 신자들에게 월터 윙크(Walter Wink)는 이 구절에 대한 새로운 해석을 소개하고 있다. 그는 "악한 자를 대적하지 말라"는 것이 원어적으로 볼 때 "악에 대해 똑같이 맞받아치지 말라"는 것이지 악 자체를 용인하는 것은 아니라고 지적한다.[215] 그러면 악한 자가 약한 자를 억압 하는 상황에서 사랑을 행하라는 이 구절을 어떻게 해석할 것인가? 여기서 윙크는 전통적으로 사랑의 행위라고 알려진 본문의 세 가지 반응이, 오히려 악한 사회에 항거하여 정의를 이루는 행동이었다고 주장한다. 첫째, "누구든지 네 오른편 빰을 치거든 왼편도 돌려 대라"(마 5:39b)는 구절이다. 여기서 주목할 것은 예수가 굳이 오른빰을 맞는 상황을 예로 들고 있다는 점이다. 우리가 다른 사람의 오른빰을 치기 위해서는 왼손을 써야 하는데 이것은 당시 유대 사회에서 금기시 되는 행동이었다.[216] 따라서 오른손으로 상대방의 오른쪽 빰을 때릴 수

215 월터 윙크는 이 구절에 대한 새로운 해석을 통해 예수는 악한 자의 세력에 맞서 정의를 이루기 위해 수동적 태도나 폭력적 대항이 아닌 제 3의 길, 즉 비폭력 저항을 제시했다고 주장한다. Walter Wink, *Jesus and Nonviolence: A Third Way 예수와 비폭력 저항: 제 3의 길*, trans. 김준우 (경기: 도서출판 한국기독교연구소, 2003), 28-31.

216 쿰란 공동체에서는 심지어 왼손을 사용하여 제스처를 했을 경우 공동체에서 쫓겨나 10일 동안 참회하는 벌을 받았다. Wink, 32.

있는 유일한 방법은 오른손 손등으로 치는 방법밖에 없다. 이러한 행위가 의도하는 바는 상대방에게 상처를 주기 위함이 아니라 치욕을 주기 위함이다.[217] 이처럼 치욕을 당하는 사람들에게 예수가 왼뺨을 돌려대라고 한 것은 그 압제자에게서 모욕할 수 있는 힘을 빼앗아버리기 위함이었다. 즉 왼뺨을 돌려 댐으로써 나도 너와 똑같은 인간이라는 것을 몸으로 항변하며 보여주는 것이다.

둘째, "너를 고발하여 속옷을 가지고자 하는 자에게 겉옷까지도 가지게 하라"(마 5:40)는 가르침이다. 여기서 우리는 고발이라는 단어에 주목해야 한다. 즉 이 상황은 인정에 의해 옷을 벗어주는 것이 아니라 고발당하여 옷을 뺏기게 되는 상황을 말하고 있는 것이다. 당시 가난한 자들은 자신의 옷을 담보물로 내놓을 수밖에 없을 만큼 극단적인 빈곤에 시달렸다. 이것은 자연적인 재해가 아니라 로마제국의 세금 정책[218]이 낳은 결과였다.[219] 자신들의 토지, 살림살이, 심지어 옷까지 뺏기는 착취의 현장에서 고발당한 자가 겉옷과 속옷을 다 벗어주게 되면 온 몸이 발가벗겨진 채 법정에 서게 되고, 이는 그를 그렇게 만든 자에게까지 수치가 돌아가게 하는 행동이 되었다.

셋째, "억지로 오 리를 가게 하거든 그 사람과 십 리를 동행하라"(마 5:41)는 말

---

217 당시 유대사회에서는 같은 신분에 있는 사람을 손등으로 치지 않았는데, 만약 손등으로 치면 주먹으로 때리는 것에 비해 100배의 벌금을 물어야 했다. 그러나 신분이 낮은 사람을 손등으로 칠 경우에는 벌금이 없었다. Wink, 32.

218 당시 세금 제도를 보면 일반 토지 소작농들이 자신이 수확한 작물 가운데 50%를 지주에게 바쳐야 했다. 또한 25%는 토지 세금으로 헤롯 왕가와 로마 정부에게 물어야 했고, 10%는 성전과 이스라엘의 종교기관을 유지하는 세금 명목으로 유대 고위성직자들에게 바쳤다. 즉 전형적인 농민의 연소득 가운데 85%가 세금과 부담금으로 지출됐던 것이다. 그 나머지 중에서도, 대략 3%가 농민들이 살고 있던 마을의 지역 공동체생활을 유지하는 데 필요한 행사자금이나 가난한 이웃을 위한 대출자금으로 지출됐다. 이처럼 심각한 상황 속에 놓여 있던 백성들은 자신들의 의지와 상관없이 가난한 삶에서 벗어날 수 없었다. Linthicum, 96.

219 Wink, 35-6.

씀이다. 여기서 "억지로" 오 리를 가게 한 것에 주목해야 한다. 당시에 로마 군사들이 피정복민들에게 강제로 자신의 짐을 지고 가게 할 수 있는 거리가 오 리로 제한돼 있었다. 만약 그 이상을 지고 가게 할 경우에는 군법에 따라 엄중한 처벌을 받았는데, 이런 식으로 로마제국은 점령지 백성들의 분노가 폭발하지 않도록 적절히 조정했던 것이다.[220] 그런데 억울하게 강제 징발 당한 자가 오 리를 넘어서 십 리를 가고자 한다면 그것은 실로 압제자의 입장에서는 당황스러운 일이 된다. 주객이 전도되는 상황에 놓이게 되는 것이다. 이러한 월터 윙크의 성서 해석이 그의 비폭력 저항을 설득하기 위한 방편이었다는 한계를 벗어나긴 어렵지만, 그럼에도 불구하고 "사랑과 정의의 균형"에 대해 고민하는 오늘날 기독교 신자들에게 유용한 통찰을 전해주고 있다고 나는 본다. 다시 말해 예수는 자신 앞에 놓인 불의한 상황을 묵인하고 무조건적인 사랑을 행하라고 한 것이 아니라, 정의의 관점에 서서 보다 온전한 사랑을 행하라고 도전한 것이다. 즉 인간대접 받지 못하던 자들을 인간이 될 수 있도록 해방하고, 불의한 사회구조에 눈을 뜨게 하며, 억압 받는 자의 입장을 돌이켜 생각해보게 하는 것, 그것이 악한 사회 구조에 편승하여 기득권을 누리려고만 했던 원수들을 진정으로 사랑하는 방식임을 역설했던 것이다.

예수 시선으로 성서 다시보기 : 간음 중에 잡힌 여인과 예수[221]

간음 중에 잡힌 여인의 이야기를 통해 불의한 사회 현실 속에서 사랑을 행한다고 하는 것이 구체적으로 어떤 의미를 갖는지 생각해보았다.

찬송하기 : 사랑하기 원합니다 / 뜻 없이 무릎 꿇는(460장)

---

220 Ibid., 40.
221 본 논문 예수의 시선으로 성서보기 "두 번째 이야기"를 나눈다.

예수를 좇아 사랑하며 산다는 것이 어떤 의미인지 성찰한 후 “사랑하기 원합니다”와 “뜻 없이 무릎 꿇는”을 부름으로써 사랑과 정의에 연합에 대해 보다 깊이 묵상하였다.

기도하기

오늘의 단어/ 구절/ 문장

3. 세 번째 모임

찬송하기 : 거룩하기 원합니다

찬송가 463장 3절 “거룩하기 원합니다”를 모티브로 하여 거룩과 부정의 의미에 대해 고찰하면서 거룩한 삶을 산다는 것의 의미에 대해 생각해보았다.

새로운 시선 갖기 : 악처! 악부?

한국사회에서 특히 교회 안에서 세계 3대 악처라는 말이 심심찮게 회자된다. 그러나 “악부”라는 말은 존재하지 않는다. 이것은 그저 단순하고 사소한 일이 아니다. 왜냐하면 언어는 다양한 권력이 행사되는 중요한 장으로서 그 사회집단이 가지고 있는 특별한 가치를 함의하고 있기 때문이다. 예를 들어 “암탉이 울면 집안이 망한다.”는 속담을 보자. 이 속담을 통해 여성은 차별적인 대우에 대해 자신을 굴종하게 된다. 또한 집안과 사회에서 주도권을 가지고 의사결정을 하는 존재가 남성이라는 인식을 강화하게 된다. 따라서 성숙을 추구하는 기독교인이 되고자 한다면 특정한 상황과 구조 속에서 어떤 언어가 어떤 영향력을 발휘하는지 늘 세심하게 관심해야 한다.

그런 민감한 시선을 가지고 거룩과 부정에 대해서도 새로운 관점에서 고찰해볼 수 있어야 한다. 어떤 것은 거룩하고, 어떤 것은 부정하다고 하는 것이 과연 누구에 의해

규정되고 있고, 그것이 과연 누구를 지지해주고 있는지를 늘 성찰해봐야 한다는 것이다. 예수의 시선으로 보면 유대 기득권자들에 의해 거룩하다고 여겨졌던 것들이 철저히 부정한 것이었고, 반면 부정하다고 여겨진 존재들(여성, 아이, 창녀, 세리, 병자 등)이 오히려 거룩한 존재로 승화되었다. 따라서 우리가 자명하게 거룩하다고 생각해왔던 것들에 대해서 다시금 그 의미를 물을 수 있어야 한다.

생각 나누기

성숙을 추구하는 기독교 신자로서 언어에 대해 어떤 생각과 자세를 가져야 할지 생각해보았다.

비판적 성찰하기 : 거룩과 부정의 그 의미에 대하여

본 논문의 본론 중에서 "영적 성장의 개념으로서의 성숙"에 있는 내용을 중심으로 영적으로 거룩하다고 하는 것의 의미와 그 한계에 대해 함께 나누었다. 또한 그러한 관점에서 부정하다고 하는 것을 어떻게 볼 것인가에 대해서도 숙고해보았다.

예수 시선으로 성서 다시보기 : 사마리아 여인과의 대화[222]

찬송하기 : 거룩하기 원합니다 / 어느 민족 누구게나(586장)

"거룩하기 원합니다"를 두 번에 걸쳐 부른 후에, "어느 민족 누구게나"를 함께 부름으로써 진리 편에 서는 길에 대해 함께 묵상하였다.

기도하기

오늘의 단어/ 구절/ 문장

---

222 본 논문 예수의 시선으로 성서보기 "세 번째 이야기"를 나눈다.

4. 네 번째 모임

찬송하기 : 예수 닮기 원합니다

네 번째 모임은 예수를 닮는 존재가 된다는 것, 더 나아가 예수의 십자가를 지는 삶의 의미가 무엇인가에 대해 함께 생각하는 시간을 가졌다.

새로운 시선 갖기 : 왜 예수의 제자 중에는 여자가 없을까?[223]

이 질문에 답하기 위해서는 제자라는 말이 의미하는 바가 무엇인지 먼저 규명해야 한다. 기독교 신자들이 예수의 제자라고 할 때 흔히 열두 사도(마 10:1-4, 막3:13-19, 눅 6:12-16)를 떠올리지만 사실 복음서 안에도 다양한 형태의 제자 그룹이 존재하고 있다. 그들은 무리의 형태(마 4:25)로, 때론 제자들(요 6:66-68)로, 또는 열 두 제자 중에 세 제자만 따로 구분하는 경우(막 5:36-37)도 있었다.[224] 그 중에서도 특히 열 두 제자가 강조되는 이유는 고대 문화권에서 12라는 숫자가 갖는 상징성이 컸기 때문이다.[225] 그런 맥락에서 구약에 열두 지파와 신약에 열두 사도가 등장하는 것은 우연이 아니다. 따라서 제자의 기준을 예수의 가르침을 받고, 그 가르침을 삶 속에서 실천했던 자로 규정한다면 복음서 안에 여러 명의 여자 제자들이 존재하는 것을 알 수 있다. 자신의 집에서 직접 말씀의 가르침을 받았던 마르다와 마리아, 복음 전도자가 되었던 사마리아 여인, 큰 믿음의 주인공이 된 수로보니게 여인, 예수의 부활을 처음으로 세상에 증거 한 막달라 마리아 등

---

223 이것은 소그룹 모임의 멤버였던 한 남성이 메일을 통해 질문해 온 것을 문제제기의 이슈로 삼은 것이다.

224 장학일, *하나님나라 건설자* (서울: 밴드목회연구원, 2007), 25-30.

225 서양의 고대 문화권에서 12는 완전을 상징하는 숫자였다. 그리스 신화의 올림포스의 신들도 열둘이고, 불교에도 12연기설이 있으며, 일 년도 열두 달, 밤과 낮이 각각 12시간으로 구성돼 있는 것도 그와 같은 이유에서다.

많은 여자 제자들이 복음서 안에 존재한다. 다만 우리가 이제껏 그들에게 관심하지 않았을 뿐이다.

생각 나누기

여자 제자에 대한 고찰을 통해 예수의 제자 됨이 의미하는 바가 무엇인가에 대한 생각을 나누었다.

예수 시선으로 성서 다시보기[226] : 예수와 수로보니게 여인[227]

비판적 성찰하기

소그룹 마지막 모임이기 때문에 예수 시선으로 성서 다시 보기를 먼저 나눈 후에 전체 모임을 갈무리하며 비판적 성찰하기를 시도하였다. 주요 내용은 본 논문의 3장 "페미니스트 신학적인 관점에서 재구성하는 성숙의 의미"에 관한 것이었다.

찬송하기 : 예수 닮기 원합니다 / 누가 주를 따라(459장)

전체 모임을 정리하면서 진정으로 예수의 마음과 시선을 닮기 원하는 마음으로 "예수 닮기 원합니다"를 두 번에 걸쳐 부른 후에 끝으로 "누가 주를 따라 섬기려는가"를 결단의 찬송으로 함께 고백했다.

기도하기

오늘의 단어/ 구절/ 문장

크리스천의 성숙에 관한 의식 조사하기

---

226 예수 시선 회복하기 소그룹 모임의 전체적인 정리를 하기 위해서 "비판적으로 성찰하기"를 "성서 다시보기" 다음 순서로 배정하였다.

227 본 논문 예수의 시선으로 성서보기 "네 번째 이야기"를 나눈다.

4주간의 모임을 갖고 난 후 모임 전에 물었던 동일한 질문을 던짐으로써 성숙에 관한 의식에 어떤 영향이 있었는지를 살펴보았다.

Ⅵ. 소그룹 모임의 분석 및 평가

A. 소그룹 명칭 분석

본 소그룹 모임의 명칭을 "예수 시선 회복하기"로 명한 것은 기독교 신자로서 성숙을 추구하는 존재로 변화되기 위해 예수를 닮아가는 존재가 되어야 하는데, 그 예수를 다시 보게 하는 매개체로 그의 시선을 삼았기 때문이다. 여기서 예수는 이제껏 우리가 알고 있던 인습적인 개념에 갇혀 있는 존재가 아니라 페미니스트 신학적인 관점에서 바라본 예수를 의미한다. 즉 늘 알고 있던 예수가 아닌 마치 처음 만난 것과 같은 전혀 낯선 존재로 예수를 만남으로서 그가 어떤 시선과 마음을 가지고 자신의 길을 걸어갔는지 새로운 관점으로 보고자 하는 것이다. 그런 맥락에서 예수의 시선을 회복한다고 하는 것은 제도화된 기독교 속에서 잃어버렸던 예수의 정신을 되살려내는 것뿐 아니라 구체적인 삶의 변화를 위한 행동 창출까지 염두에 둔 것을 의미한다.

B. 소그룹 멤버 분석

소그룹 멤버의 수는 10명으로 제한하였다. 그 이유는 충분한 토론과 생각 나누기가 가능한 적정 인원이 10명이라고 생각했기 때문이다. 또한 이 모임의 성 비율을 남자 5명, 여자 5명으로 구성하였는데, 이는 본 논문의 사상적 바탕이 휴머니즘적 페미니스트의 관점에 있기 때문이다. 즉 남성과 여성을 동등한 비율로 두고 그들의 의식변화 추이를 살펴보는 것이 의미 있는 작업이 되겠다고 생각한 것이다.

소그룹 멤버들의 연령은 30대 초중반의 청년 2명에서부터 50대의 장년에 이르기까지 고루 분포되게 하였다. 이를 통해 이와 같은 새로운 관점이 여러 연령대의 구성원들

에게 어떤 영향을 미치는지 살펴보고자 했다. 이는 똑같은 명제를 두고 이야기를 나누지만 자신의 삶의 정황에 따라 느끼고 경험하는 바가 어떤 양태로 나타나는지를 보면서 주제에 대한 다양한 접근을 시도하고자 한 것이다.

또한 중요한 특징 중 하나는 멤버 전원이 기독교인의 성숙을 추구하는 모임인 "밴드"를 해왔던 그룹 중에서 선별됐다는 것이다. 그 기간이 짧게는 8개월에서부터 길게는 8년까지였다. 밴드 멤버 중에서 본 소그룹 모임의 멤버를 선별한 이유는 기독교인으로서 성숙한 삶이 무엇인가에 대해 고민조차 해보지 않은 사람보다는, 그 주제에 대해 진지하게 성찰을 시도해왔던 이들에게 이 모임이 더 의미가 있을 것이라고 생각했기 때문이다. 물론 이것은 다른 신자들을 역차별 하는 의미에서 그렇게 한 것이 아니라는 점을 분명히 밝혀둔다. 다만 논문을 진행하는데 있어서 성숙을 추구하는 모임의 하나의 예를 제시하기 위해 구성된 소그룹이기 때문에 그와 같은 특별한 목적을 가지고 팀을 구성했다는 뜻이다.

이와 함께 나는 이 모임에서 강의를 하는 사람이기도 하지만, 또 다른 측면에서 나 자신도 이 모임의 참여자가 되어 함께 성숙의 지평에 대해 생각하는 사람으로 규정하고자 하였다. 다시 말해 내가 알고 있는 것을 일방적으로 전달해주는 권위자로서가 아닌, 생각을 함께 나누는 계기를 마련하는 사회자로서 나 자신을 보겠다는 의미다. 이러한 이해를 통해 내 생각을 일방적으로 주입하고자 하는 것이 아니라 나 또한 소그룹 멤버들의 정황과 이야기를 통해 영향을 받으며 함께 성숙의 개념을 재구성해가고자 하였다.

C. 소그룹 멤버들의 성숙 의식 분석 및 평가

1. 소그룹 모임 전 성숙 의식 분석 및 평가

소그룹 모임을 갖기 전에 그룹 멤버들이 기독교인의 성숙에 관해 어떤 의식을 갖고 있는지 알아보기 위해 "당신이 생각하는 성숙한 기독교인의 모습은 어떤 것인가?" 하는 설문을 조사하였다. 그 내용을 분석한 결과 전반적으로 세 가지 특징이 나타났다.

첫째, 이원론적인 세계관에 근거하여 영적인 행위를 중시하는 경향이다. 이것이 전체적으로 볼 때 가장 두드러지게 나타나는 현상이었다. 한 예로 김형일(가명, 37세 남성)은 성숙한 기독교인의 모습은 어떤 것인가 하는 질문에 "항상 말씀을 묵상하고, 말씀의 기준대로 삶에서 실천하려고 노력하는 성도, 기도와 묵상이 늘 생활이 되고 주님과 기도로 대화와 소통을 하기 위해 노력하는 성도"라고 하였고, 조진혁(가명, 39세 남성)은 "모든 것보다 하나님의 일을 최우선으로 여기고, 하나님과의 관계에 더 집중하는 자"라고 말하였다. 전체적으로 볼 때 소그룹 멤버 10명 중 6명이 구체적으로 영성 생활의 중요성을 핵심 화두로 언급하였다.[228] 이와 같이 하나님과의 관계에만 집중하다보니 자신이 성숙한 존재로 변화되기 위한 결단과 노력은 간과한 채 하나님의 절대적인 주권에만 의지하는 수동적인 경향도 보였다. 대표적인 예로 양미영(가명, 50세 여성)은 "내가 무엇을 하기보다는 성령님의 도움을 구하며, 그분의 인도하심에 따라 내가 가진 생각, 경험, 이성, 물질, 환경 등을 겸손히 성령님께 맡기고 의지하는 것"이라고 진술하였다. 이를 통해 알 수 있는 것은 영성 생활의 몰입을 강조하는 이들에게서 사회변화에 대한 책임의식은 거의 나타나지 않는다는 점이다. 또한 영성 생활을 강조할수록 자신의 삶이 그 기준에 미치지

228 그 외 멤버들도 영성 생활의 중요성을 "간접적"으로 묘사하고 있지만, 6명은 매우 구체적이고 직접적으로 영성 생활의 중요성을 언급하였다.

못한다고 하는 죄의식이 곳곳에서 드러나는 것을 발견할 수 있었다.

둘째, 사랑을 행하는 삶을 강조하였다. 이는 본 소그룹 멤버들이 밴드모임을 통해 기독교인의 성숙을 추구하는 삶에 대해 고민해왔던 것이 그대로 드러난 것으로 보인다. 그런데 문제는 이들이 진술하고 있는 사랑의 행위가 매우 미시적인 행위에만 초점이 맞춰져 있다는 것이다. 한 예로 이현숙(가명, 46세 여성)은 "불쌍한 사람을 보면 무엇인가 나누고자 하는 마음, 우울하고 슬픈 사람을 보면 위로하고자 하는 마음, 화를 내거나 울분에 찬 사람을 보면 그 사람의 얘기를 듣고 같이 나누고 위로하고자 하는 마음"을 성숙의 지표로 제시한다. 그와 같은 사랑의 실천이 의미 있는 행동이기는 하지만, 그러한 불쌍한 사람이 양산되는 구조에 대해서는 거의 인식하지 못하는 한계를 보여주는 것이다. 그 결과 진정한 사랑을 나누기 위해 동반되어야 할 정의의 문제에 대해서는 언급조차 하지 않는 현상이 멤버들에게서 공통적으로 나타났다. 결국 그것이 사랑의 행위에 대해서는 강조하지만, 실제적인 부분에 있어서는 매우 추상적인 담론만 나열하는 한계를 보여주었다.

셋째, 전도하는 삶을 중시하는 경향이다. 다수의 멤버들이 전도와 성숙한 기독교인의 표상을 연관 지어 설명하였는데, 이는 제도적인 교회에서 보편적으로 나타나는 현상으로 보인다. 구혜선(가명, 33세 여성)의 경우 "십자가의 복음에 대한 확신을 삶으로 전하는 자" 라는 단 한 마디 말로 성숙한 기독교인에 대한 진술을 마쳤다. 이는 기독교인들의 성숙 이해가 지극히 편협한 한계에 머물러 있음을 단적으로 보여준 예라 하겠다.

이러한 분석을 통해 알 수 있듯이 소그룹 멤버들의 기독교인의 성숙에 대한 인

식이 큰 틀에서 볼 때 전통적인 개념에서의 성숙이해의 한계를 벗어나지 못하고 있는 것을 발견할 수 있었다.

2. 소그룹 모임 후 성숙 의식 분석 및 평가

4주 간의 모임 후에 나타난 변화 중 가장 두드러지게 드러난 특징은 첫째, 행동력 있는 삶으로의 결단이다. 이것은 대부분의 멤버들에게서 공통적으로 언급된 부분이다. 물론 그 행동력의 지평과 수위가 차이는 있었지만, 기본적으로 성숙한 기독교인이라고 한다면 삶의 구체적인 변화를 위해 행동하는 신앙이 되어야 한다는 데에는 의견을 같이 했다. 그러한 맥락에서 행동하는 신앙의 표상으로 몇몇 멤버들이 "정의"를 언급하였다. 이는 추상적인 사랑의 개념만 나열하던 4주 전과 비교할 때 주목할 만한 변화였다. 이에 대해 양미영은 "그간 저는 하나님과의 수직적인 관계성을 잘 갖다 보면 그로 인해 자연적으로 이웃 간의 관계는 부수적으로 따라가는 행동이라고 수동적인 입장을 취하고 있었습니다.… 저도 모르게 당연시 했던 이 사회의 정의에 대해 다시금 그것이 하나님이 진정 원하시는 진리였는지 숙고하게 되었습니다." 라고 말하였다. 이처럼 사랑과 정의의 균형 있는 실천을 통해 기독교인의 성숙을 추구하고자 하는 모습은 상당히 의미 있는 변화의 측면이라 말할 수 있겠다.

둘째, 나와 다른 존재에 대한 이해의 폭이 넓어졌다는 점이다. 이 또한 다수의 멤버에게서 나온 의견이었다. 자신과 다른 것은 틀린 것이라는 이분법적 사고에 매여 있던 것에서 제한적으로나마 인식의 폭이 확장된 것을 볼 수 있었다. 조동혁(가명, 51세 남성)의 경우 "다양함을 인정하는 것"을 성숙의 첫 번째 표상으로 꼽았을 뿐 아니라 "나의

부족함을 인정하고 타인의 부족함을 감쌀 수 있는 것", 더 나아가 "자연의 모든 창조물까지도 소중히 여기는 것"을 성숙의 지표로 제시함으로써 그의 인식의 지평이 새로운 영역으로까지 확장되고 있음을 보여주었다. 또한 오영훈(가명, 40세 남성)은 "상대를 있는 모습으로 인정[229]하고 받아주어야 할 뿐 아니라 남녀의 종속 관계가 주님 앞에서 평등하게 자리매김 해야 한다."고 지적하였다. 이러한 의견들을 통해 기독교인으로서 성숙을 추구하는 가치관이 자기만 아는 것에서 벗어나 남을 이해하고 받아들이는 지평으로 나아가고 있음을 발견할 수 있었다.

셋째, 신앙에 대한 질문이 생겨났다는 것이다. 사유 없는 맹목적인 신앙생활에 대한 경계를 나타내기도 하고, 지금까지 분명한 진리라고 생각해왔던 것에 대해 모호성을 언급하기도 했다. 또한 올바로 예수를 이해하는 것이 무엇을 의미하는 것인지 늘 고민하는 신앙인이 되는 것이 성숙한 기독교인이 지녀야 할 자세라고 지적하는 이도 있었다. 이러한 측면들은 새로운 변화로 나아가기 위한 움직임의 한 단면으로 볼 수 있을 것이다. 즉 언제나 자명하다고 여겨왔던 인습적인 신앙에 대해 질문을 던짐으로써 새로운 모습으로 변화될 수 있는 가능성을 보여준 것이다.

그러나 모든 이들에게 인식의 변화가 획기적으로 일어난 것은 아니다. 한 예로 차현진(가명, 47세 남성)의 경우 표현만 달랐을 뿐 모임 전과 후에 동일하게 인격의 변화가 기독교인의 성숙의 지표라고 말하였고, 송희진(가명, 35세 여성)은 "생명을 살리는 일

---

229 오영훈은 모임 초기 WCC 같은 모임을 인정할 수 없다고 강조했다. 모임 후에도 그 근본적인 생각 자체가 바뀐 것은 아니지만, 적어도 그들의 목소리를 들어봐야겠다고 생각한 것 자체가 변화된 인식의 한 단면을 보여준다 하겠다.

에 관심하는 것"이라고 하는 설명이 덧붙여진 것 외에는 모임 전과 후의 진술이 대동소이했다. 즉 이와 같은 소그룹 모임이 모든 멤버에게 큰 효과를 주었다고는 볼 수는 없다. 하지만 그럼에도 불구하고 다양한 영역에서 새로운 변화의 조짐이 발견됐다고 하는 것은 고무적인 사실이라 하겠다.

무엇보다 이 모임을 통해 깨닫게 된 중요한 사실 중 하나는 연령대가 높을수록 인식의 변화가 활발하게 일어났다는 점이다. 모임을 시작하면서 의도적으로 30대 초반의 청년 여성 두 명을 멤버로 삼은 것은 그들이 가장 인식 변화의 폭이 클 것이라는 기대감 때문이었다. 하지만 결과는 전혀 다르게 나타났다. 30대 청년들이 오히려 인식의 변화에 대해 수구적인 태도를 취하는 반면, 큰 기대를 하지 않고 모집했던 50대 여성들에게서 가장 급진적인 인식의 변화가 나타났기 때문이다. 그들은 본 모임에서 나눈 메시지를 자신의 삶에 매우 구체적이고 적극적으로 적용하였다. 그리고 성숙을 향한 여정의 더 넓은 지평으로 나가기를 두려워하지 않았다. 심지어 모임이 진행되는 동안 그들의 삶이 눈에 띌 정도로 변화되는 것을 발견할 수 있었다. 그녀들은 교회에 수동적으로 순종만 하는 "생각이 많지 않은 부류"라고 은연중에 생각해왔던 내 편견이 완전히 무너지는 순간이었다. 이를 통해 교회 안의 장년층 여성들이 얼마나 변화를 갈망하고 있는지 한 단면을 볼 수 있었다. 그녀들은 인습적인 기독교 안에 "안주"하고 있는 것이 아니라 기독교 복음에 대한 새로운 관점에 대해 아예 들어볼 기회조차 없었기 때문에 인식론적 틀에 "갇혀" 있는 것이었다. 그것을 보면서 이와 같은 기독교인의 성숙을 위한 소그룹 모임이 교회 안에서 충분히 의미 있는 모임이 될 수 있으리란 희망을 보았다.

3. 전체 소그룹 모임에 대한 분석 및 총평

전체적으로 볼 때 본 소그룹 모임은 그 의도에 맞게 잘 진행되었다고 분석된다. 사실 이 모임은 기독교인의 성숙을 추구하는 다양한 실천적 방안 가운데 한 모형을 제시하기 위한 예로 진행되었기 때문에 그 결과에 상관없이 의미 있는 작업이었다고 본다. 이러한 모임을 통해 성숙에 대한 의식의 변화가 없다면 또 다른 새로운 방안을 창출하기 위한 하나의 발판이 될 수 있을 것이고, 만약 의식의 변화가 활발하게 일어났다면 그 자체로 하나의 좋은 모델이 될 수 있기 때문이다. 고무적인 것은 본 모임이 진행되는 동안 여러 사람들이 다양한 통로로 자신들의 인식 변화에 대해 알려주었다는 것이다. 특히 매번 모임마다 저널을 쓰게 한 것이 그들의 생각을 읽을 수 있는 주요한 통로였다. 그들의 글을 다 소개할 순 없지만 매주 저널을 통해 그들의 생각을 알렸던 몇몇 저널 제목(title)을 소개하면서 이를 대신하고자 한다. 첫째 주, "새 패러다임", "시원한 상상", "진리에 대한 의문", "먹먹함", "뜻밖의 관점", "획일화의 성찰", 둘째 주, "행하는 믿음", "정의란 무엇인가?", "균형", "사랑의 새로운 발견", "불의에 대한 예수님의 행함", 셋째 주, "해방", "이데올로기화 된 거룩", "거룩에 대한 모호성", "기준의 무너짐", "혼돈", 넷째 주, "분별력에 대한 변화", "생명과 사랑의 융합", "생명을 살리는 일", "기준은 정하되 단정짓지 말자", "새로운 시점" 등이 그것이다. 그들의 저널 제목을 통해 엿볼 수 있듯이 성숙의 개념에 대한 패러다임으로의 전이(paradigm shift)가 다양한 모습으로 나타나고 있는 것을 알 수 있다. 그밖에도 매시간 손수 편지로 자신의 글을 전달하며 자신의 삶에 해방을 맛보았다고 하는 여성도 있었고, 성숙을 향한 새로운 지평에 대해 혼돈스러워 하는

남성도 있었다. 하지만 그것조차 그 나름대로 의미가 있는 일들이었다.

이러한 작업을 통해 이와 같은 성숙을 지향하기 위한 소그룹 모임이 얼마든지 가능하고, 또 영향력이 있음을 발견할 수 있었다. 각자의 삶의 자리가 다르고, 각자의 처지가 다 다르지만 샬롬의 공동체를 지향하는 마음으로 편견 없이 예수의 진실한 메시지를 나누기를 시도한다면 그것 자체가 의미 있는 작업이 될 것이라 생각한다.

VI. 결론

지금까지 한국교회가 추구하고 있는 기독교인의 성숙 개념에 대하여 페미니스트 신학적인 관점에서 비판적으로 분석하고, 그 대안을 제시하였다. 그리고 그 대안이 추상적인 이론에만 머무르지 않도록 하기 위하여 목회현장에서 실천할 수 있는 하나의 예로 성숙을 위한 소그룹 모임을 진행하였다. 그 과정을 속에서 느낀 것은 이 모든 것이 "의미있는" 작업이었다는 것이다. 도르트 죌레(Dorothee Sölle)가 "이론과 프락시스는 하나로 이해되어야 하며, 진리는 우리가 발견하거나 발견되는 것이 아니라, 우리가 진리로 만드는 어떤 것"이라고 했던 것에 진심으로 동의하는 여정이었다. 진리가 진리 될 수 있는 것은 어떤 절대적 타자가 만들어 놓은 절대가치를 찾는 행위가 아니라, 지금 내가 서 있는 자리에서 지속적인 자기 성찰을 통해 진리를 구하고, 또한 그것을 타자와 함께 나누는 여정을 통해서 끊임없이 구성해가야 하는 것이리라. 체현된 이성(embodied reason)이 아니라면 그것은 이미 죽은 이론이기 때문이다. 물론 우리가 그 치열한 과정을 통해 얻게 된 답들 또한 절대적인 답은 아닐 것이다. 사실 그것은 진리에 대한 잠정적(provisionality)이고, 부분적(partiality)인 답일 뿐이다. 때문에 진리를 추구하는 과정이 끝이 보이지 않는 심연을 헤매는 험난한 여정처럼 느껴질 수도 있다. 그럼에도 불구하고 그 불가능한 이상처럼 여겨지는 진리의 세상, 즉 샬롬의 세상을 이 땅에 이뤄가기 위해 예언자적 소명을 가지고 살아가는 것, 그것이 성숙을 추구하는 기독교인이 걸어가야 할 삶의 길이라고 나는 본다. 그것은 분명 의미 있는 족적이 될 것이다. 그런 측면에서 나는 기독교인이 의미를 추구하는 존재라고 말하고 싶다. 지금 이 시대에는 이뤄지지 않았지만 내일의 세상이

조금 더 하나님이 의도하셨던 세상에 가까워질 수 있도록 지금 이 자리에서 의미 있는 선택을 하고, 그 선택에 합당한 행동을 내보이며, 이를 통해 의미 있는 열매를 추구하며 사는 것이 진정한 기독교인의 이상인 것이다.

그러한 샬롬의 세상을 이 땅에 이뤄가기 위해 우리에게 요청되는 자세가 거시적인 관점과 미시적인 실천의 조화라고 생각한다. 만약 거시적인 담론에는 관심하면서 그것을 구체적으로 실천해가는 삶의 현장(praxis)이 없다면 그것은 언제나 영향력 없는 허망한 논리가 될 뿐이다. 또한 예수의 사랑을 실천하며 산다고 하면서 그 예수가 바랐던 세상에 대한 비전이 없다면 그것은 결국 자신의 도덕적 만족을 채우는 일, 그 이상도 이하도 아닐 것이다. 그러므로 이 두 차원이 자신의 삶 속에서 균형 있게 자리 잡을 수 있도록 기독교인은 늘 행동(doing) 하는 지성(thinking)이 되어야 한다. 이를 위해 우리에게 필요한 것이 뱀 같이 지혜롭고 비둘기 같이 순결한 자세다. 즉 뱀 같이 지혜롭게 끊임없이 샬롬의 세상에 대한 거대 담론을 구성해가고, 비둘기 같이 순결한 자세로 예수의 사랑을 실천해가는 것이다.

그러나 그런 삶을 선택하여 사는 것이 결코 쉬운 일은 아니다. 변할 것 같지 않은 불의한 세상이 짓누르는 압박과 끊임없이 포기하고 싶은 내적 갈등이 범람하는 것이 인간의 실존이기 때문이다. 그러한 고민 앞에 선 우리에게 예수는 "누구든지 나를 따라오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 따를 것이니라"(마 16:24)라고 도전한다. 누구든지 예수를 따르려는 자는 거짓된 안식과 자기기만의 유혹 속에서 자기를 부인해야 한다. 그리고 자신에게 맡겨진 이 시대를 위한 십자가를 져야 한다. 그것이 성숙하

고자 갈망하는 예수의 사람들이 걸어가야 할 길이다. 예수는 자신의 가르침대로 수많은 번민 속에서도 마침내 세상을 향한 십자가를 끌어안았다. 예수가 기꺼이 그 일을 감당할 수 있었던 이유는 그에게 세상을 향한 긍휼의 마음(compassionate heart)이 있었기 때문이다. 그렇다면 예수가 십자가를 지면서까지 긍휼히 여겼던 일은 무엇인가? 그것은 길 잃은 한 마리의 양을 아흔 아홉 마리의 가치로 보고 목숨을 걸고 그 양을 살려 내는 것이었다(마 18:12). 결국 예수가 꿈꿨던 세상은 아무리 작은 존재라도 배제되거나 차별 받지 아니하고 함께 연대할 수 있는 세상이었다. 바로 그 일을 하나님이 가장 기뻐하기 때문이다(마 18:13). 그러므로 예수의 마음을 닮아가고자 하는 이들은 예수가 긍휼히 여기셨던 이 세상에 샬롬이 임할 수 있도록 십자가를 지는 열정을 다해야 할 것이다.

전체적으로 정리하자면, 기독교인으로서 성숙을 추구하는 이들이 가져야 할 자세는 첫째, 현실에 대한 "올바른 해석"을 할 줄 아는 것이다. 본 논문에서는 그 해석학적 틀의 한 예로 페미니스트 신학적인 관점을 소개했지만, 자신의 정황에서 그 틀은 얼마든지 다양할 수 있다. 무엇보다 중요한 대전제는 모든 생명을 사랑하고 살리는 일에 헌신해야 한다는 것이다. 둘째, "변화를 향한 갈망"이 있어야 한다. 나 자신의 변화(Individual transformation)를 추구하면서 동시에 공동체의 변화(collective transformation)를 도모하고, 개인의 인식과 가치체계의 변화(subjective transformation)를 기반으로 객관적인 변화(objective transformation)까지도 꿈꾸는 것이다. 셋째, 그러한 과정을 통해 삶의 현장에서 "샬롬을 구현해가는 것"이 오늘날 기독교인들에게 요청되는 자세다. 기독교인들이 진정성(christian authenticity)을 가지고 이 일을 감당하기 위해 한 알의 썩어지는 밀알이

될 때, 그를 통해 의미 있는 열매들이 맺히게 될 것이다.

참고문헌

단행본

강남순. *페미니스트 신학: 여성, 영성, 생명.* 서울: 한국신학연구소, 2002.

______. *페미니즘과 기독교.* 서울: 대한기독교서회, 1998.

______. *현대여성신학.* 서울: 대한기독교서회, 1997.

권종선. *해설 복음서 대조서.* 서울: 도서출판 누가, 2012.

김동수. *마가복음.* 서울: 두란노아카데미, 2007.

김성곤. *두 날개로 날아오르는 건강한 교회.* 경기: 도서출판 두날개, 2009.

김순호. *성숙한 그리스도인의 영적 기초.* 서울: 도서출판 예수전도단, 2006.

김춘기. *만남의 복음서.* 서울: 한들출판사, 2007.

김홍도, 박영철, 박종순, 신성종, 옥한흠, 은준관, 이상훈, 이영덕, 이용남, 이조웅, 정일웅, 정정숙, 차영배, 하용조, and 하해룡. *이렇게 제자훈련해야 교인들이 성숙한다.* 서울: 하나, 1997.

박경미 and 최만자. *새 하늘 새 땅 새 여성.* 광주: 생활성서사, 1993.

박종천. *하느님과 함께 기어라, 성령 안에서 춤추라.* 서울: 대한기독교서회, 1998.

오강남. *예수는 없다.* 서울: ㈜현암사, 2011.

장학일. *하나님나라 건설자.* 서울: 밴드목회연구원, 2007.

조병호. *성경과 5대 제국.* 서울: 도서출판 통독원, 2011.

최영실. *신약성서의 여성들.* 서울: 대한기독교서회, 2007.

태혜숙. *탈식민주의 페미니즘.* 서울: 여이연, 2001.

홍순원. *성숙한 크리스천을 위한 바른 영성 길잡이.* 서울: 가이드포스트, 2008.

Kang, Namsoon. *Cosmopolitan Theology.* ST. Louis: Chalice Press, 2013.

번역서

아라이 사사구. *신약성서의 여성관.* Translated by 김윤옥. 서울: 대한기독교서회, 1993.

Borg, Marcus J., *Jesus: A New Vision 예수 새로 보기.* Translated by 김기석. 충남: 한국신학연구소, 2000.

Halkes, Catharina. *GOTT HAT NICHT NUR STARKESÖHNE 아들만 하느님 자식인가.* Translated by 정은순. 칠곡: 분도출판사, 2011.

Jeremias, Joachim. *Jerusalem zur Zeit Jesu 예수 시대의 예루살렘.* Translated by 한국신학연구소. 천안: 한국신학연구소, 1988.

Levack, Brian P., *유럽의 마녀사냥.* Translated by 김동순. 서울: 소나무, 2003.

Linthicum, Robert. *Transforming Power 변화시키는 힘.* Translated by 한국기독교사회문제연구원. 서울: 도서출판민중사, 2004.

Mollenkott, Virginia R., *Women, Men and the Bible 남녀관계에 대하여 성서는 무엇을 말하고 있는가.* Translated by 김옥라. 서울: 문맥사, 1981.

Shamblin, Steve. *Pathway to Maturity 그리스도인의 영적 성숙.* Translated by 주지현. 경기: 도서출판 예수전도단, 2007.

Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace 배제와 포용.* Translated by 박세혁. 서울:한국기독학생회출판부, 2012.

Wink, Walter. *Jesus and Nonviolence: A Third Way 예수와 비폭력 저항: 제 3의 길.* Translated by 김준우. 경기: 도서출판 한국기독교연구소, 2003.

Sprinkle, Stephen V., *Unfinished Lives 누가 무지개 깃발을 짓밟는가.* Translated by 황용연. 서울: 알마 출판사, 2013.

학위 논문

김성영. "초대교회 여성들의 지위와 역할에 대한 연구." Th.M. thesis, 감리교신학대학교 신학대학원, 2011.

방숙자. "요한복음 기자의 여성이해." Th.M. thesis, 감리교신학대학대학대학원, 1988.

염범석. "소그룹운동을 통한 그리스도인의 성숙." Th.M. thesis, 감리교신학대학교 신학대학원, 1987.

정애성. "여성해방신학의 성서해석학." Th.M. thesis, 감리교신학대학 신학대학원, 1991.

Book Chapter

강남순. "유교와 페미니즘 : 그 불가능한 만남에 대하여." In *유교와 페미니즘*. Ed. 한국유교학회. 271-282. 서울: 철학과현실사, 2001.

문전섭. "성숙한 교회와 평화 교육." In *성숙한 교회와 평화교육*. Ed. 대한예수교장로회총회교육부편. 9-18. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1988.

최영실. "신약성서에 나타난 교회의 이해-여성신학적 관점에서." In *여성신학사상 제 3집 교회와 여성신학*. Ed. 한국여성신학회. 42-65. 서울: 대한기독교서회, 1997.

Fiorenza, Elisabeth S., "여성해방을 위한 성서해석 방법." In *The Feminist Theology 여성들을 위한 신학*. Translated by 이우정. 91-118. 서울: 한국신학연구소, 1994.

정기 학술간행물

김국환. "성숙으로 이끄는 맞춤양육." In *목회와 신학 233* (Nov 2008): 38-45.

김희영. "성숙한 신앙 인격형성을 지향하는 기독교교육의 한 연구." In *교육교회 345* (Apr 2006): 37-41.

박종순. "성경공부와 교회성숙." In *월간목회 170* (Oct 1990): 138-142.

백은미. "여성주의적 관점에서 본 인격적 성숙과 영적 성숙." In *한국기독교신학논총 19* (Aug 2000): 305-360.

윤철호. "피오렌자의 성서해석학에 대한 고찰." In *교회와 신학 27* (May 1995): 372-400.

이 달. "수로보니게 여인의 이야기에 나타난 은유적 의미." In *신약논단 10* (May 2003): 1-35.

이성혜. "사마리아 여자(요4장) 이야기에 대한 여성신학적 해석." In *한국여성신학 9* (Mar 1992): 6-14.

임숙희. "예수와 사마리아 여인 이야기 연구." In *신학논문총서(신약신학) 18*, 서울: 학술정보자료사, 2004: 17-42.

최홍진. "예수님과 사마리아 여인의 대화에 관한 연구(요 4:1-42)." In *신학이해 35*, 광주: 호남신학대학교 출판국, 2008: 9-46.

Brock, Rita Nakashima. "여성신학과 기독론." In *한국여성신학 9* (Mar 1992): 27-30.

주석서

류형기. *성서주해 3*. 서울: 한국기독교문화원, 1975.

목회와신학 편집부. *요한복음*. 서울: 사단법인 두란노서원, 2008.

박재역. *성경 고유명사 사전*. 서울: 생명의 말씀사, 2009.

이상근. *신약전서 주해 누가복음*. 서울: 대한예수교 총회교육부, 1982.

이상훈. *성서주석 요한복음*. 서울: 대한기독교서회, 1993.

Barrett, Charles Kingsley. *(The) Gospel according to St. John 국제성서주석 요한복음 (I)*. Translated by 한국신학연구소. 서울: 한국신학연구소, 1985.

인터넷 사이트

김호경. "누가공동체의 식탁교제와 정결법의 확장." *신학논단*, February 1, 1999. http://yonshin.yonsei.ac.kr/data/4555990115.pdf (Accessed October 29, 2013).

네이버 국어사전. "인격." http://krdic.naver.com/detail.nhn?docid=30816000

조민아. "엘리자베스 쉬슬러 피오렌자 그들의 역사를 비틀어라." 조민아*Blog*, January 20, 2014. http://cluster1.cafe.daum.net/_c21_/bbs_search_read?grpid=yQAy&fldid=GuZ9&contentval=0001Vzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzz&nenc=&fenc=&q=%BD%C5%C0%CC&nil_profile=cafetop&nil_menu=sch_updw (Accessed December 29, 2013).

Cheol Kim. "예수님의 식탁교제." Cheol Kim *Blog*, March 2, 2012. http://sermonofkcpc.blogspot.kr/2012/03/215-17.html#!/2012/03/215-17.html (Accessed October 29, 2013).